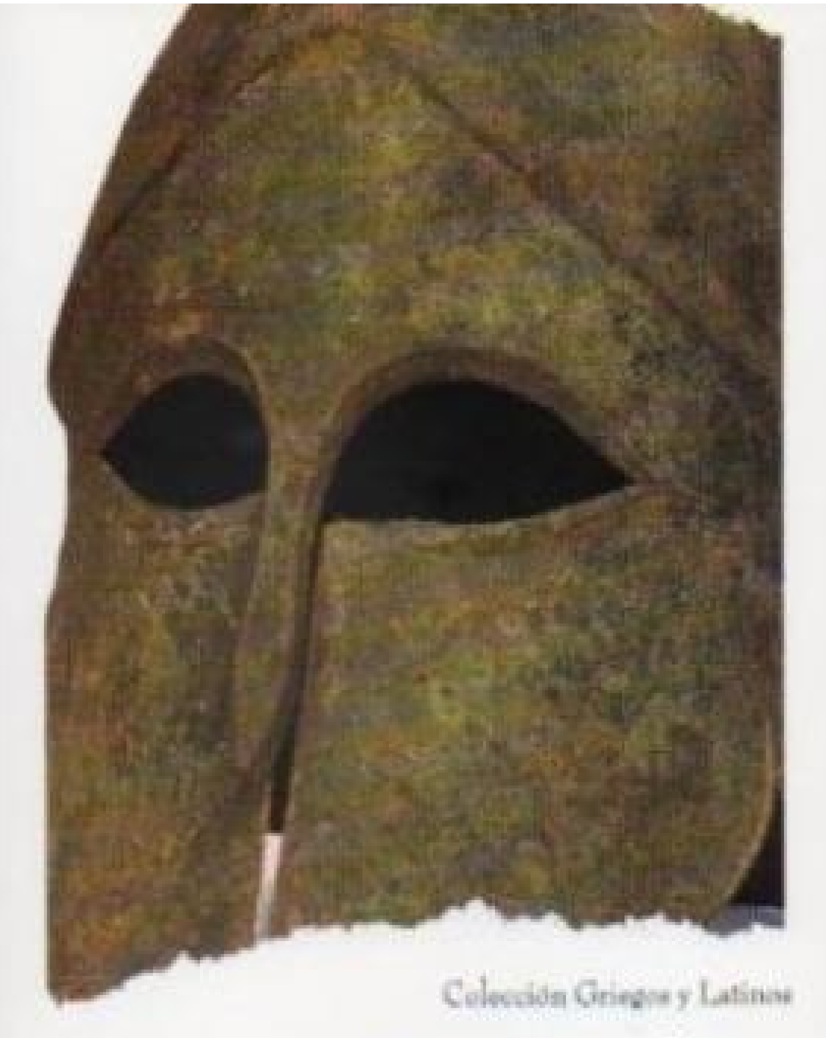


Colección Griegos y Latinos

PLATÓN

HIPIAS MAYOR. HIPIAS MENOR

Introducción, traducción y notas
Claudia Mársico

LOSADA

Colección
Griegos y Latinos

PLATÓN

HIPIAS MAYOR
HIPIAS MENOR

Introducción, traducción y notas de
CLAUDIA MÁRSICO

Editorial Losada

Platón
Hipias mayor. Hipias menor. - 1ª ed. - Buenos Aires: Losada, 2011. - 192 p.; 21 x 13 cm. - (Griegos y Latinos)

Traducción de: Claudia Mársico
ISBN 978-950-03-9809-1

1. Filosofía Clásica Griega. I. Mársico, Claudia, trad. II. Título
CDD 180

Asesor de colección:
Pablo Ingberg

Títulos originales griegos:
Ἱππίας μείζων
Ἱππίας ἐλάττων

1ª edición: septiembre de 2011

Tapa: Producción editorial

ISBN 978-950-03-9809-1
Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723
Libro de edición argentina
Tiurada: 500 ejemplares
Impreso en la Argentina - *Printed in Argentina*

Introducción

1. Charlas con un domador de bestias: Hipias de Elis y los *Hipias* de Platón

Durante los últimos años se han multiplicado los estudios sobre los diálogos platónicos que tienen como interlocutor principal a Hipias. Se trata, sin duda, de un fenómeno que contrasta con el desdén mostrado por épocas previas. "Pocos, si es que hay alguno, de los escritos de Platón son de tan poca importancia como el *Hipias menor*. El mundo no resultaría apreciablemente empobrecido si nunca hubiese sido escrito o hubiera desaparecido en un temprano olvido", decía de Laguna en un trabajo tradicional disparando una condena tan concisa como impactante.[1] No muy diferente es el caso del *Hipias mayor*, que integra la lista de diálogos sospechados, de modo que ni siquiera es reconocido como de Platón por todos los autores. Los *Hipias* son claramente dos textos problemáticos dentro del corpus. Si esta suma de juicios negativos no ha hecho desistir al lector, entonces puede convertirse en estímulo del efecto contrario y despertar su curiosidad acerca de las razones por las cuales estos textos han merecido, en los últimos tiempos, una atención inédita.

Alguna simple tendencia de anticuario que lleve a salir de los diálogos más transitados no alcanza para explicar la

[1] Véase Laguna, T. de, "The Lesser Hippias", in *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* 17, New York, 1920, p. 550.

vehemencia con la que, repentinamente, los intérpretes reclaman para estas obras una legítima importancia para la comprensión de los principales problemas filosóficos de la época clásica en general, y de la posición platónica en particular. Es clara la incidencia de ciertas líneas hermenéuticas desarrolladas en los últimos tiempos, más permeables al tipo de problemas que proponen estas obras y con instrumentos más efectivos para decodificar el armado de las distintas capas discursivas que las componen. En este sentido, las piezas que resultaban más confusas, y cuya estructura apelaba a mecanismos más alambicados, tendieron a quedar marginadas porque su propia complejidad era considerada un defecto. La delectación actual por los formatos textuales, por el contrario, ha desarrollado dispositivos múltiples para estudiar trabajos creativos que seducen por su diseño. Los *Hipias*, en el juego de confrontación con las regiones más llanas del corpus, constituyen espacios de exacerbación del estilo que esconden tomas de posición sobre la relación entre tipos textuales y dicción filosófica y justifican la atención que vienen recibiendo.

Precisamente en ese punto emerge la esfera de elección del personaje Hipias en estos contextos. Más allá de los rasgos particulares de este representante preclaro de la sofística, a los que nos referiremos en el apartado 2, enfaticemos ahora que encarna, por su proceder y actitud, el perfil intelectual contra el que Platón ha bregado repetidas veces en otras obras. Tomemos un ejemplo que por su patencia puede servirnos de punto de partida para internarnos en el estudio de estas obras. Nos referimos al llamado "símil de la bestia" de *República*, VI.493a ss. Después de haber propuesto como solución para la convivencia social que la ciudad sea regida por filósofos –y despertar con eso el escepticismo de sus interlocutores–, el personaje Sócrates se embarca en un

programa de defensa de este tipo de intelectual, que implica múltiples niveles orientados a mostrar los orígenes del prejuicio antifilosófico. A propósito de ello, diseña un escenario en el que políticos, oradores y poetas son enfocados en su no saber o, más exactamente, en el origen espurio de lo que llaman saber:

> Es precisamente como si alguien que alimenta una bestia gigantesca y poderosa aprendiese minuciosamente sus impulsos y deseos, por dónde es necesario aproximarse y por dónde tomarla, cuándo es más peligrosa o apacible y por qué se pone así, qué sonidos acostumbra a pronunciar en cada caso y cuáles a su vez al pronunciarlos otro la vuelven mansa o la enfurecen y, tras aprender con cuidado todas estas cosas por medio de la convivencia y la larga dedicación, las llamara sabiduría, y tras organizarlas como una técnica se dispusiera a enseñarlas sin saber nada en verdad de lo que en estas opiniones y deseos es bello o feo, bueno o malo, justo o injusto, sino que pusiera todos estos nombres a las opiniones del gigantesco animal, llamando a aquello que le agrade "bueno" y a lo que lo fastidie "malo", pero no pudiera dar ninguna razón de esto, sino que llamara justas y bellas a las cosas indispensables, sin haber advertido cuánto difiere en realidad la naturaleza de lo indispensable de la de lo bueno ni fuera capaz de mostrarlo a otro. ¡Por Zeus!, ¿no te parece que sería extraño un educador que tuviera estas características? (*República*, VI.493a ss.)

Este pasaje concentra numerosos contactos con la temática central de los *Hipias*, que constituyen una suerte de aplicación práctica de los procedimientos de estos amaestradores de bestias. Desde la perspectiva de Platón, los intelectuales de este tipo buscan el éxito a cualquier precio, y

se convierten así en expertos en marketing que exploran los deseos del auditorio embrutecido. Tal alusión a la animalidad opera aquí como metáfora de este antecedente de la categoría sociológica de masa, situación que este tipo de actores sociales utiliza para cimentar su poder. Complaciendo a la bestia se la domina y, en última instancia, se manipulan sus deseos y necesidades y se crean otros nuevos a voluntad. El punto relevante para este enfoque es que estos "ingenieros" de la conciencia social no muestran ningún rasgo de efectivo saber y actúan anclados en la pura empiria.

En efecto, la crítica general a esta actitud se enrola en la extendida objeción a la pretensión de muchas prácticas de la época de reclamar un nivel de técnica, esto es, de saber que supere el nivel de la mera experiencia, lo que produce un grave impacto en el imaginario intelectual de la época, como veremos en 4.2.2. Entre ellas se ubican la matemática, la medicina y la retórica, entre otras. Sobre esta última se explaya Platón en el *Gorgias*, donde menciona la redacción de obras que persiguen ese propósito. La figura de Hipias se ubica en esta corriente, con la particularidad de que su declaración de omnisapiencia lo convierte en un buen ejemplo de síntesis de las vertientes representadas en el símil de la bestia. Hipias encarna el mecanismo de la falsa técnica, que en la denuncia de Platón nunca diseña mecanismos de investigación de lo real sino que opera posicionando su discurso frente a la opinión pública. En este punto se instala la colisión de la perspectiva platónica con estas prácticas que describe, porque no puede aceptar que el criterio de efectividad pueda servir de base para reclamar *status* de conocimiento técnico. Para Platón "lo que le gusta a la gente" no puede constituir un parámetro inapelable, en especial porque estas prácticas operan en la conformación del "gusto" y no existe en ellas una limitación a lo estético o una cier-

ta humildad teórica que recuerde que su fundamentación depende del consenso del auditorio. Por el contrario, este origen intenta ser superado en aras de la instauración de un nivel de tecnicidad que, a ojos de Platón, no está justificado.

Cuando las cuestiones en juego son el bien, la belleza y la justicia, este mecanismo es tildado de perverso, especialmente porque opaca la posibilidad de surgimiento del filósofo tal como Platón lo concibe. En tanto contracara de este comportamiento, el filósofo otorga preeminencia al conocimiento de lo real, incluso cuando eso entra en conflicto con las opiniones extendidas en la comunidad. Eso mismo se retrata en el destino del filósofo del símil de la caverna, donde el hombre que asciende hasta las alturas del pensamiento es el mismo que debe volver a cumplir con la difícil y peligrosa tarea de comunicar a sus conciudadanos que sus creencias comunes son deficientes. El accionar de los halagadores de la bestia es mucho más distendido, pero a la vez ignominioso, punto que queda retratado enseguida:

> Porque, toda vez que alguien se acerca para mostrarles un poema o alguna otra obra o servicio para la ciudad, convirtiendo a la mayoría en autoridad sobre él más allá de lo indispensable, la llamada necesidad diomedea lo fuerza a hacer lo que ella elogie. Respecto de que estas cosas sean en verdad buenas y bellas, ¿alguna vez escuchaste que alguien diera sobre ello alguna razón que no fuera ridícula? (*República*, 493d)

En la descripción del mecanismo de relación entre intelectuales y público, los aspectos de poder que vimos enfatizados antes quedan contrarrestados por la figura de la necesidad diomedea aludida en el pasaje citado. Entre las explicaciones posibles para la expresión, la que mejor cuadra dentro de este contexto es la alusión a Diomedes de Tra-

cia, protagonista del octavo de los trabajos de Heracles y dueño de las yeguas carnívoras que Heracles debía robar. En la obra *Los asambleístas*, de Aristófanes, en ocasión de la ley según la cual los hombres que quisieran tener sexo con jóvenes bellas debían complacer primero a una mujer poco deseable, "necesidad diomedea" es el argumento esgrimido por la vieja que reclama su derecho al joven Epígenes. En escolio al pasaje se conserva la observación de que el giro se remontaría a otra de las costumbres de Diomedes de Tracia, esta vez la de obligar a huéspedes extranjeros a tener sexo con sus esclavas.[2] Lo que predomina, entonces, es el acto compulsivo donde, ante la presión de la multitud, se termina por ceder para halagarla. En el caso que nos ocupa, precisamente, estaríamos más cerca del modelo de las esclavas de Diomedes y no del de la vieja aristofánica: el intelectual venal consigue prerrogativas ficticias pero placenteras. Ahora bien, estrictamente se trata de un sujeto obligado, compelido a actuar con suprema heteronomía, entregado a designios ajenos. De personaje exitoso, este tipo de intectual se convierte en un hombre que aúna falta de autodeterminación e ignorancia. Sobre lo bueno y lo bello, se sintetiza, no dice más que vaguedades. Es eso lo que se mostrará una y otra vez en los *Hipias*, ahondando en los efectos devastadores de este tipo de prácticas. Allí, Sócrates se entrega a la charla con un domador de bestias consumado y se esfuerza por mostrar lo que lo acerca y lo que lo separa de este modo de entender el saber.

2 Escolio a Aristófanes, *Los asambleístas*, 1021.

2. Cuestiones de autenticidad, composición y personajes

Para muchos autores, que Platón compusiera dos obras con un mismo personaje como núcleo resultó sospechoso, de modo que se tendió a suponer que una de ellas debía considerarse apócrifa, papel que le toca al *Hipias mayor*. Aristóteles, se dice, menciona una obra *Hipias* en *Metafísica*, V.29.1025a6-13, donde remite sin duda a *Hipias menor*, 375d ss., y si hubiera habido dos similares se habría preocupado por resolver la ambigüedad. En rigor, la costumbre de titular estaba, en esa época, lejos de haber alcanzado un funcionamiento típico; así, se ha notado que Aristóteles menciona simplemente a *Edipo* en *Poética*, XI sin que a nadie se le ocurra que conociera sólo una obra de Sófocles con ese nombre. Por otra parte, autores como G. Grube y D. Ross han sostenido que en *Tópicos*, VI.7.146a, donde se alude a los que asocian lo bello con lo que agrada al oído y a la vista, Aristóteles en realidad alude también a *Hipias mayor*, 298a ss., lo cual establecería un respaldo testimonial para ambos diálogos. Lo mismo podría suceder con los pasajes de *Tópicos*, 102a6 ss. y 135a13 ss. acerca de lo bello como conveniente y apropiado, que parecen referir a la caracterización realizada en *Hipias mayor*, 293d-294e.

D. Tarrant, siguiendo las sospechas de autores de la talla de U. Wilamowitz, M. Pohlenz y O. Gigon, encontró esta conexión poco convincente e insistió en rasgos generales de confusión que consideró radicalmente antiplatónicos.[3]

[3] La disputa entre Tarrant y Grube es clara al respecto, como surge de Grube, G., "On the Authenticity of the *Hippias Maior*", in *Classical Quarterly* 20, Cambridge, 1926, pp. 134-48; Tarrant, D., "The Authorship of the *Hippias Maior*", in *Classical Quarterly* 21, Cambridge, 1927, pp. 82-7; Tarrant, D., *The Hippias Major*, Cambridge, CUP, 1928; Grube, G., "The Logic and Language of the *Hippias Major*", in *Classical Philology* 24, Chicago, 1929, pp. 369-75, así como de Tarrant, D., "On the *Hippias Major*", in *Journal of Philology* 35, Baltimore, 1920; Grube,

Esta acumulación de recelos no debe sorprender en exceso, dado que la historiografía de fines del s. XIX y principios del XX se solazó en cuestionamientos sobre autenticidad. Casi ninguno de los diálogos hoy insospechados se salvó de la acusación de ilegitimidad. Los orígenes propuestos por estos intérpretes cubren un espectro amplio y disímil: mientras Wilamowitz y Tarrant piensan en un académico temprano, Pohlenz apuesta por un redactor de la generación siguiente y O. Gigon se inclina por una datación tardía, en el período helenístico. Dado el alto grado de subjetividad de estas sugerencias, ante la recurrencia a objeciones basadas en un contenido "poco platónico", se impone la pregunta de qué es lo que se debe considerar estrictamente platónico. Muchos pasajes tienen paralelos consistentes en otros diálogos y los rasgos del estilo platónico, en su amplitud, no poseen una regularidad marcada. En todo caso, las constantes se asocian con cierto mecanismo inquisitivo que apela, sin embargo, a innovaciones permanentes.

En un clima donde paulatinamente se había ido dando cabida al *Hipias mayor* como texto auténtico, la interpretación de C. Kahn reabrió la polémica, aunque con pocos adeptos.[4] Desde nuestra perspectiva, ninguna de las objeciones basta para justificar la exclusión de una obra que la Antigüedad nunca consideró sospechosa y que se engarza temáticamente con las preocupaciones raigales de Platón. Como sugerimos en el apartado 1, lejos de la confusión y rareza defectuosa que veía Tarrant en esta obra, *Hipias mayor* aporta datos interesantes del tipo de objeciones que Platón dispara contra otras prácticas y constituye, en sí mismo, un cúmulo

G., "Notes on the *Hippias Maior*", in *Classical Review* 40.6, Cambridge, 1926, pp. 188-9.

4 Véase Kahn, C., "The Beautiful and the Genuine", in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 3, 1985, Oxford, pp. 261-87.

de argumentos sobre la conveniencia de adoptar la perspectiva de la filosofía platónica. Nosotros operaremos en lo que sigue sobre la hipótesis de autenticidad de ambas obras.

Los *Hipias* no sólo comparten su personaje principal sino que están aunados en su fecha ficcional. En *Hipias mayor* se conforma el marco dramático de un Hipias victorioso que llega dispuesto a hacer demostraciones (*epideíxeis*) de su saber e invita a Sócrates a una de ellas en la escuela de Fidóstrato (286b), mientras que en *Hipias menor* se relata la conversación que sigue a esa demostración, a la que Sócrates ha asistido. El acento está puesto en el aspecto cuestionador de la dialéctica socrático-platónica frente al modelo de intelectual sofista y sus continuadores del s. IV a.C., que son capaces de diseñar atractivos discursos y adueñarse de la tradición cultural, pero se revelan torpes e inermes cuando se les pregunta sobre los presupuestos teóricos que sostienen sus planteos. La importancia de las alusiones a la *polymathía*, "multiplicidad de saberes", y la *polytropía*, "multiplicidad de estilos", se enrola en la denuncia de esta práctica de amontonar conocimientos para ocultar la endeblez de los fundamentos.

Establecer qué fecha dramática está en juego no es tarea fácil. U. Wilamowitz suponía que la mención de las visitas de Hipias a Esparta en *Hipias mayor*, 281b hechas en pasado implica que estos viajes debían de haberse interrumpido a causa de la guerra entre Esparta y Elis del 402 a.C., de modo que la conversación de marras tiene que ser posterior a esa fecha. Por el contrario, Taylor, que considera esta datación demasiado tardía, presta mayor atención al dato de la visita de Gorgias aludida en 282b en pasado, de modo que esta estancia de Hipias en Atenas habría ocurrido después del 427 a.C. Para acotar la fecha, y considerando que durante la Guerra del Peloponeso Elis era parte de la liga espartana y

por lo tanto un enemigo de Atenas, aduce que Hipias tendría que haber estado en Atenas en épocas de la paz de Nicias, es decir, entre 421 y 416 a.C. En este caso, la mención de la presencia de Hipias en la casa de Calias en el *Protágoras*, en esa especie de convención de sofistas famosos, si se juzga posible la datación tardía de este diálogo en el 420 a.C. en lugar de la tradicional en torno del 430 a.C., como sugieren algunos, podría coincidir en fecha con el momento en que se ubican ficcionalmente los *Hipias*. Si fuera así, en un lapso de días, Sócrates habría charlado dos veces con Hipias y participado del cónclave en casa de Calias donde habló con Protágoras. En tren de pura conjetura, los dos choques previos con Hipias son motivo suficiente para que el sofista permanezca en el otro extremo del espacio compartido en el *Protágoras*, instruyendo sobre meteoros a Eríximaco, Fedro y algunos otros, sin ganas de volver a probar la dialéctica socrática.

Con la misma inspiración, más recientemente L. Lampert ha sugerido que esa fecha general y un tanto inespecífica de la paz de Nicias podría precisarse más y fijar la estancia de Hipias en Atenas en el año 420 a.C. Para ello acude al testimonio de Tucídides, que en su *Historia*, en el pasaje V.49-50, menciona que las Olimpíadas número 90 se llevaron a cabo en Elis y en ellas se excluyó a los competidores espartanos de los certámenes. Las relaciones entre ambas ciudades se encontraban en ese momento seriamente afectadas y Atenas intervino, en la figura de Alcibíades, intentando atraer a Elis hacia su bando. Con este motivo se celebraron reuniones en Atenas a las que asistieron representantes de Elis y Mantinea para tratar estos asuntos. Precisamente con esa misión podría haber llegado Hipias a Atenas, punto sugerido por 281a-b.

En la perspectiva de Lampert, este controvertido momento en vísperas de los juegos constituye el marco elegido

para situar a los *Hipias* en un clima preolímpico que conjuga el entusiasmo de los certámenes con los grandes torneos de la política.[5] En medio de todo esto se yergue la figura de Alcibíades, líder carismático de Atenas durante la última parte del s. v a.C. y responsable de los momentos más dramáticos de la historia de ese período. En efecto, Alcibíades es de vital importancia para la evaluación del perfil de Sócrates en la Antigüedad, como lo testimonia la acusación de *Apología*, 23d acerca de corrupción de jóvenes. Allí suele verse una referencia a la impronta que Sócrates puede haber dejado en el discípulo y a la defensa que Platón lleva a cabo en *Banquete*, donde el personaje Alcibíades libra de responsabilidad a su maestro respecto de su actuación en política. La estrategia de Alcibíades a la que apuntaba el congreso celebrado en el año 420 a.C. pretendía alterar la política tradicional de Atenas, basada en lo marítimo desde la época de Pericles, y avanzar hacia un aislamiento de Esparta atrayendo a sus aliados para culminar en una avanzada terrestre, como afirma Tucídides (*Historia*, V.43-48). Al principio Alcibíades tuvo éxito, pero el plan fracasó dos años más tarde en la derrota frente a Esparta en Mantinea (*Historia*, 5.65-74).

Si la fecha dramática de los *Hipias* puede ubicarse en torno del 420 a.C., la fecha de redacción probablemente se remonta a finales de la década del 390 a.C. La tendencia tradicional, sobre todo entre quienes desdeñaban el *Hipias mayor* como apócrifo, ha sido ubicar al *Hipias menor* entre los primeros diálogos, insistiendo habitualmente en tratarlo como una especie de pecado de juventud. Sin embargo, según hemos de ver, el *Hipias menor* implica el desarrollo de una amplia serie de temáticas caras a los diálogos de ma-

[5] Véase Lampert, L., "Socrates' Defense of Polytropic Odysseus: Lying and Wrong-Doing in Plato's *Lesser Hippias*", in *Review of Politics* 64.2, Indiana, 2002, p. 234.

durez, lo cual constituye una objeción de peso contra quienes lo consideran un ensayo desencajado de los primeros intentos literarios de Platón o suponen que su contenido no supera la categoría de juego sin consecuencias. En virtud de estas conexiones con las temáticas de madurez, se ha sugerido considerarlo dentro de este grupo, lo cual parece más un recurso de énfasis sobre su importancia que una cuestión estricta de datación. Respecto de este punto vale la pena tener en cuenta las líneas exegéticas desarrolladas en los últimos años por C. Kahn, que enfatiza las aristas prolépticas de las primeras obras respecto de las del período medio, o por C. Rowe, que llama a poner el acento en los primeros diálogos y considerarlos no meramente una preparación para desarrollos posteriores, sino desarrollos teóricos positivos y efectivos.[6] De este modo, la ubicación entre los diálogos tempranos cobra importancia y se enfatiza su relevancia para la comprensión de la lógica integral del corpus, desiderátum hacia el cual avanzan los trabajos más recientes de la historiografía, seguramente como reacción a las lecturas en extremo compartimentadas que venían reinando en décadas previas.

En cuanto a los personajes, en ambos diálogos hay un predominio del intercambio entre Sócrates e Hipias, con breves intervenciones de Éudico, figura por otra parte desconocida, que es presentado como hijo de Apemanto, de quien se dice en *Hipias menor*, 363b que ocupaba un lugar en discusiones sobre crítica literaria por sostener la supremacía de Aquiles frente a otros héroes. Esta alusión a relaciones parentales ha sido vista como clave del papel que Éudico desempeña en la economía de la obra. En efecto, en la sín-

6 Véase, Kahn, C., *Plato and the Socratic Dialogue. The philosophical use of a literary form*, Cambridge, CUP, 1996 y Rowe, C., *Plato and the art of philosophical writing*, Cambridge, CUP, 2007.

tesis del "discurso troyano" que se presenta en *Hipias mayor* y que, se debe colegir, fue la actividad central de la reunión en la escuela de Fidóstrato que precede ficcionalmente al *Hipias menor*, el motivo central era la pregunta de Neoptólemo, el hijo de Aquiles, a Néstor sobre qué tipo de estudio u ocupación conviene adoptar. Especularmente, en los *Hipias* Éudico, el hijo de Apemanto, identificado como un cultor de Aquiles, aparece en una actitud similar a la de Neoptólemo, ávido por conseguir conocimiento. La novedad es que no hay un candidato a ocupar el lugar de Néstor sino dos. Hipias y Sócrates se ven confrontados en esta suerte de triángulo orientado a desentrañar quién está en condiciones de decirle a Éudico qué es lo mejor para él. La duda precipita el *agón*, la lucha entre ambos.

Hipias, por su parte, es menos conocido a través de testimonios independientes de Platón que lo que podríamos desear; y las colecciones de fragmentos hacen poco más que complementar la lista de supuestos saberes que se mencionan en los *Hipias* de Platón. El perfil que se le atribuye en *Protágoras*, 337c-338a, sentado en un sitial de privilegio mientras habla de meteoros, y las menciones marginales de *Apología*, 19e y *Fedro*, 267b se conjugan con los datos aportados por Jenofonte, que en *Memorabilia*, 4.4.5-25 recrea una conversación entre Hipias y Sócrates donde este último le hace aceptar al sofista que no hay diferencia entre justicia y ley. La construcción general apunta en todos los casos a hacer de Hipias una figura pedante que insiste en su pretensión de saberlo todo, hasta el punto de que Woodruff considera ofensiva la personalidad misma de Hipias,[7] aspecto que habilitaría las violentas zancadillas teóricas que le propina Sócrates. En rasgos generales, si algo de eso puede conside-

[7] Véase Woodruff, P.: Plato, *Hippias Major*, Indianapolis, Hackett, 1982, p. 42.

rarse dato "histórico", lo cierto es que en tanto personaje Hipias ofrece la promesa de una versatilidad encarnada por su capacidad de hacer todo, que finalmente resulta un fiasco generalizado, punto extremadamente útil en el programa general de denunciar los límites de prácticas intelectuales más efectistas que efectivas.

3. El *Hipias mayor* y la belleza ardua

El *Hipias mayor* relata un intento fallido. Sócrates solicita a Hipias, un supuesto sabio, que le aclare qué es la belleza y termina sumido en un desconcierto que no tiene otro resultado que hacerle tomar conciencia de la dificultad del asunto. En algún sentido, el diálogo íntegro funciona como un paso del movimiento completo de la dialéctica, en la que el momento purificatorio de la refutación, el *élenkhos*, habilita el ascenso a los niveles superiores de acercamiento hacia el plano eidético. El tránsito por el *Hipias mayor* y su fracaso, entonces, propician los desarrollos positivos sobre la belleza que ocurrirán en *Banquete* y *Fedro*. En el desarrollo de la obra platónica misma, podría decirse, tiene lugar un mecanismo de purificación refutatoria inicial como punto de partida para el ascenso teórico.[8]

La pregunta que atraviesa este ejercicio se ubica, por otra parte, en el corazón mismo de la propuesta platónica. Aún más, ciertos desarrollos que se desprenden del tratamiento de este diálogo pueden ser de interés para responder algunas críticas a la supuesta compartimentación de la presentación del plano inteligible en Platón. En efecto, se ha notado que confiere un sitial de privilegio a la Forma de Bien en *Re-*

8 Véase Hyland, D., *Plato and the question of beauty*, Indiana, Indiana University Press, 2008, cap. 1.

pública, a través de los símiles del sol, la línea y la caverna, pero en el resto de la obra la mención del nivel superior de esta Forma desaparece y deja lugar a la consideración de otras, especialmente la de Belleza, para luego, en la época de vejez, ceder espacio a una reorganización del plano eidético completo en términos de los cinco géneros supremos en *Sofista*, 248a-249d. Hasta esta redefinición, sin embargo, el *Hipias mayor* permite enfatizar la ligazón intrínseca entre el bien y lo bello y su ámbito de aplicación amplio, que los instala como nociones metafísicas básicas y no rasgos evaluativos prácticos o estéticos. Al contrario, la conclusión del *Hipias mayor* apunta a mostrar que, si se compartimentan los ámbitos asociados con lo bello y lo bueno, se produce un naufragio seguro de la investigación. Procedamos a revisar la estructura de la obra y las principales cuestiones interpretativas acerca de ella.

3.1. Estructura de la obra

I. Conversación introductoria	281a-286c
Actividades de Hipias	281a-b
Límites del saber antiguo	281c-282a
El dinero como criterio	282b-283a
El contraejemplo de Esparta: educación, tradición y ley	283b-285a
El discurso de Hipias sobre las ocupaciones bellas	286a-c
II. El refutador de Sócrates y el problema de lo bello	286c-304a
Pedido de auxilio a Hipias	286c-287b
Estructura de la pregunta	287b-d
1. Primera respuesta: una joven bella	287e-288b
Refutación: inespecificidad por grados y especies de belleza (diosas, monos, liras, vasijas)	288b-289e
2. Segunda respuesta: oro	289e
Refutación: inaplicabilidad en ciertos casos (estatua de Fidias, cucharas de sopa)	290a-291c

3. Tercera respuesta: riqueza, salud, respeto y ritos mortuorios intergeneracionales	291c
Amenazas de golpes e improperios del refutador	292a-e
Refutación: inaplicabilidad a ciertos sujetos (casos míticos)	292e-293d
4. Propuesta del refutador: lo conveniente	293d-293e
Idea descartada por la distinción entre hacer que algo sea y que algo parezca bello	293e-295a
5. Primera propuesta de Sócrates: lo útil	295b-c
Idea descartada porque la utilidad y la capacidad pueden aplicarse al mal	295c-296e
6. Segunda propuesta de Sócrates: lo ventajoso	296e
Idea descartada por la distinción entre causa (belleza) y efecto (bien) que implicaría que lo bello no es bueno	296e-297d
7. Tercera propuesta de Sócrates: lo placentero para el oído y la vista	297e-298a
Inaplicabilidad a las ocupaciones y las leyes	298b-c
Pregunta por el criterio de elección del placer audiovisual frente al resto	298d-299e
Unidad y distribución de las afecciones	300a-302c
Idea descartada porque lo placentero no sigue la misma lógica que lo bello	302d-303d
Repregunta por el criterio de elección del placer audiovisual: menos dañino y mejor	303e
Ecuación entre esta respuesta y la utilidad y vuelta sobre la primera propuesta de Sócrates y su consecuente refutación	303e-304a
III. Epílogo	304a-e
Vuelta de Hipias sobre la identificación de lo bello con los discursos bien hechos	304a-b
Insistencia en la imposibilidad de operar con esas nociones con desconocimiento de qué es lo bello y sanción de la dificultad del asunto	304b-e

3.2. Síntesis exegética de los problemas centrales

3.2.1. El saber, la política y los antiguos

A propósito de la fecha dramática de los *Hipias* mencionamos en el punto 2 la tesis de Lampert, que coloca en

primer plano el escenario político. Para esta lectura el contrapunto entre Sócrates y Alcibíades estaría operando en un plano fundamental, de manera que Sócrates constituiría una suerte de alternativa frente a Alcibíades, que en última instancia estaría tomado por el mismo tipo de práctica que Hipias. En este cuadro, a pesar de que Hipias y Alcibíades son los políticos profesionales, Sócrates despliega ante el primero una pericia discursiva superior a la que él maneja, pero que no está orientada a la manipulación del auditorio y la consecución de planes de conquista. Sócrates persigue una formación del carácter que Hipias no llega siquiera a entrever y Alcibíades, hombre carente de autodominio (*enkráteia*), y preso de su deseo de honores, como se lo retrata en *Banquete*, vislumbra pero no llega a alcanzar. Sócrates sería, de este modo, el verdadero político, como sugerirá en *Gorgias*.

Frente a esto, y aun aceptando el concierto de fechas propuesto por Lampert, cabe notar que, en última instancia, el planteo de Sócrates excede lo que sugiere esta lectura. Lampert se limita a interpretar la temática de estas obras en clave de un "atenianismo" que colisionaría con la posición dórica de Hipias, oposición sobre la cual se apoya aquella de Alcibíades que habla por Atenas y Sócrates que lo hace por la filosofía. En rigor, en el *Hipias mayor* encontramos una fuerte relación intertextual con los desarrollos políticos de *República*, donde las mejores naturalezas deberán ser moldeadas de manera que su conocimiento les depare la posibilidad de actuar según el bien. El diálogo se abre y se cierra con una referencia a la actividad intelectual asociada con la política y el éxito social. En el inicio, Hipias destaca la prestancia social de sus actividades de embajador, árbitro y juez en cuestiones de primera importancia para sus conciudadanos. En una coyuntura donde se discute la guerra, y por ende, la vida y la muerte, Hipias está en la cima del

poder y se siente también en la cima de la sabiduría. Es un intelectual, en efecto, y se lo busca para actuar en política. No carece de legitimidad preguntarse, entonces, qué diferencia a Hipias del gobernante filósofo que Platón propondrá en *República*, V.471c ss. como solución a los problemas de inequidad en la ciudad.

En rigor, este Hipias detentador del poder conforma un paralelo intertextual con *República*, VI.489e ss., donde se habla de la formación del joven filósofo y la deformación de las buenas naturalezas. El perfil de Hipias no va a ajustarse a las recomendaciones del programa platónico y, como dijimos en 1, a propósito del símil de la bestia, es sumamente funcional para una explicación indirecta o por vía negativa, en tanto encarna lo que no debe ser el filósofo. Prestemos atención ahora a un pasaje que se asienta sobre los mismos problemas de nuestro diálogo. La conexión de la temática de *Hipias mayor* con *República* fue sugerida por Palmer, que enfatizó la pertinencia de la comparación con el famoso pasaje en el que Platón diferencia conocimiento, opinión e ignorancia.[9] La caracterización del sofista como un hombre con pericia en todas las áreas, desde las más básicas destrezas manuales a los contenidos teóricos más abstrusos, está parangonada en el individuo que se metamorfosea hasta confundirse con el filósofo. Desde épocas de Heráclito estaba bien expresada la idea de que muchos conocimientos, la *polymathía*, no es señal de saber, punto que servía para condenar a ciertas figuras señeras de la tradición, como Jenofanes y Pitágoras, a la categoría de no-sabios.[10] Cuando Sócrates, entonces, pregunta a Glaucón si ese hombre que "está presto a degustar todo estudio, va con agrado a estu-

[9] Véase, Palmer, J., *Plato's reception of Parmenides*, Oxford, OUP, 1999, p. 60.

[10] Heráclito, 22B40 DK.

diar y es insaciable" es filósofo, el hermano de Platón contesta con seguridad:

> –Entonces habrá muchos y extraños personajes de este tipo. A mí al menos me parece que todos los aficionados a los espectáculos son hombres que disfrutan con el aprender, y los que aman las audiciones son más extraños aun como para incluirlos entre los filósofos. Estos hombres no se avendrían voluntariamente a los razonamientos y a este tipo de ocupación. Por ejemplo los que dedican los oídos a escuchar todos los coros recorren las fiestas dionisíacas sin perderse ninguno, ni de la ciudad ni de los pueblos aledaños. Entonces, ¿también a todos ésos y otros estudiosos de cosas por el estilo que se aplican a técnicas inferiores los llamaremos filósofos?
> –De ninguna manera –dije–, sino similares a filósofos. (*República*, 475d-e)

El mayor punto de contacto de este pasaje con la temática del *Hipias mayor* se constata al prestar atención a las categorías de individuos en juego: se trata de los "fanáticos de los espectáculos" o, literalmente, "amantes de lo visto", *philotheámones*, y los "fanáticos de las audiciones", *philékooi*. En estos términos, junto con la raíz de *phileîn*, "querer", "tener afición por", encontramos la referencia a *theáomai*, "ver", "observar", que se encuentra en la base de *theoría*, en su acepción de "contemplación" o "visión particular sobre una cosa". Los *philotheámones* se deleitan, hallan placer –y por eso lo quieren– en el ejercicio de la visión de ciertas cosas. En el caso de *philékooi*, encontramos de manera semejante en la composición la raíz de *akoúein*, "escuchar", de modo que se yergue la contrapartida auditiva de los *philotheámones* y juntos constituyen una referencia a quienes buscan placer en el oído y la vista, la misma posibilidad

para dirimir la cuestión de lo bello que se plantea en *Hipias mayor*, 297e-298a.

Nótese que la primera razón para desconfiar de esta caracterización es la inespecificidad que eleva sin motivo la cantidad de supuestos filósofos. En rigor, si bastase con este tipo de actitud, que no llega a ser cognitiva, no se aseguraría que el filósofo traspusiera el límite del mero parecer, como dejará claro el pasaje de *República* que apunta precisamente a asociar este tipo de disposición epistémica con la opinión y no con el conocimiento.[11] Del mismo modo, puede colegirse en el *Hipias mayor* que la limitación insalvable de la definición de la belleza asociada con lo que produce placer audiovisual está determinada, entonces, por la restricción cognitiva de los sujetos que acotan la belleza a este tipo de manifestaciones. El pasaje de *Banquete*, 205 será lapidario con esta posición cuando denuncie la restricción semántica ocultadora que la lengua opera sobre lo que se hace en sentido de *poieîn*, "hacer". Este verbo, se dice, tiene el sentido amplio de "producir", de modo que su derivado *poíesis* debería mentar todo producto, ya sea de las técnicas manuales como de las intelectuales, pero, sin embargo, se aplica únicamente al producto de la composición literaria, la "poesía". Del mismo modo, como objeto de amor tiende a instalarse al otro en la relación interpersonal, mientras que Platón apunta a instalar el *éros* general y, por lo tanto, manifiesto en entidades tan distintas como

[11] Para un análisis de este pasaje, véase nuestro tratamiento en Platón, *Alegorías del sol, la línea y la caverna*, introducción, traducción y notas de M. Divenosa y C. Mársico, en esta misma colección, así como los trabajos de Fine, G., "Knowledge and Belief in *Republic* V-VII", in Fine, G., (ed.), *Plato 1: Metaphysics and Epistemology*, Oxford, OUP, 1999 (hay trad. esp. de H. Inverso en *Lecturas sobre Platón y Aristóteles* IX, Buenos Aires, OPFyL, 2009), pp. 85 ss. y González, F., "Propositions or Objects? A Critique of Gail Fine on Knowledge and Belief in *Republic* V", in *Phronesis* 41.3, Leiden, 1996, pp. 245-75.

personas, ocupaciones, leyes, conocimientos… y la Forma de Belleza.

Lo bello, entonces, no puede limitarse a lo audiovisual y los *philotheámones* y *philékooi* que se obsesionan con ello sólo yerran y vagan en el terreno de la opinión. En efecto, con su rechazo de la argumentación, reacia al vuelo audiovisual, no alcanzan un plano adecuado para contestar qué es lo bello. Ésta será la tragedia de Hipias en el diálogo que nos ocupa, quien perteneciendo al tipo de itinerantes de fiestas populares se lanza a responder sin tener los elementos necesarios para arribar a una respuesta viable. Su saber no supera el nivel de las técnicas inferiores –de modo que sólo alcanza el plano de similitud con la filosofía–, que en su parecido no hace más que subrayar la existencia de una diferencia insalvable que se explicita inmediatamente: los verdaderos filósofos son "los que aman contemplar *la verdad*" (475e). Si hay un *theoreîn* en juego, no se trata del que conlleva mero placer audiovisual, sino que hace falta trascender este plano en aras del *theoreîn* de lo inteligible, ese "ver con los ojos del alma" que se da en la argumentación que Hipias desdeña como una actividad aburrida. En efecto, sigue diciendo el pasaje de *República*, "su intelecto es incapaz de percibir y deleitarse con la naturaleza de lo bello en sí" (476b).

Inmediatamente, y apelando a la oposición señera y capital de Heráclito entre dormidos y despiertos, se afirma que el que conoce cosas bellas, pero no conoce la belleza en sí y no puede seguir las indicaciones de quien intente sacarlo de esta tesitura, vive durmiendo, sumido en imágenes oníricas que pueden otorgarle placer pero lo mantienen anclado en un estado epistémico de mera opinión. Frente a esta posibilidad, resalta como despierto

> el que al contrario de esto cree que hay algo bello en sí y es capaz de verlo y también a las cosas que participan de él, sin confundir las cosas que participan de él con lo bello en sí ni lo bello en sí con las cosas que participan de él (*Repúbica*, 476c-d).

Esta capacidad de abstracción que permite separar la multiplicidad de lo sensible de la unicidad de su contracara inteligible es el rasgo principal del filósofo platónico. En esto residirá la condición del conocimiento, que se presenta desde esta perspectiva como la aptitud para llevar adelante una suerte de reducción eidética de los fenómenos a sus elementos constituyentes, los cuales resultan ser los paradigmas estables que pueblan el plano de lo inteligible.

Por otra parte, el diálogo se inicia, precisamente, con la apelación al sofista como hombre "bello y sabio" (281a), caracterización que estimula el relato de las potestades decisorias que le confiere la ciudad de Elis y la síntesis de éxito en lo público y lo privado (282b-c). En esta capacidad de triunfar en ambas esferas Hipias se muestra, de nuevo, como la contracara del filósofo, tanto en el perfil abstracto de *República*, V-VI que explica el carácter marginal del intelectual en una ciudad mal gobernada, como en el caso concreto de Sócrates, que desde las coordenadas axiológicas del principio del *Hipias* es un perdedor que no logra obtener dinero de sus lecciones ni tiene en la ciudad un puesto de mando relevante. En efecto, el sofista sugiere que la sabiduría se prueba primariamente en la capacidad de posicionarse socialmente y el indicio inequívoco de esto es el beneficio económico que se logra con la actividad que se realiza (283b). Sócrates no cobra por sus lecciones y su acción en la política está transida por el conflicto, como muestran los ejemplos de la aparición de la voz demónica que le advierte la conveniencia de no actuar en casos donde la política es te-

ma central. Esta escala de valores es un complemento claro del símil de la bestia, de modo que los hombres cegados por la aceptación estudian el modo de lograr éxito económico en lo privado y poder en lo público, y, por ende, miden la sabiduría por los resultados obtenidos en estos terrenos. El replanteo de Sócrates, que ocupa la primera parte del diálogo, se orienta precisamente a mostrar las debilidades de este esquema persistente en el imaginario social, que en todos los tiempos tiende a usar los criterios de "visibilidad social" en una relación confusa con el reconocimiento de saber.

Programáticamente, el pasaje inicial acerca de la sabiduría dista de ser una mera introducción que responda al propósito de mostrar la soberbia del interlocutor ocasional. Por el contrario, la posición de Hipias revela estructuralmente una modalidad extendida de considerar la sabiduría a través de una versión "pragmatizante" en la cual "saber" es "saber cómo posicionarse socialmente". Frente a esta visión que apela a una suerte de consenso que, en última instancia, haría que un sujeto determinado ganara dinero y prestigio, con alumnos, clientes o votos, Sócrates construye una alternativa a partir de un criterio fijo encarnado por una ciudad bien gobernada. En cuanto se le acepta que Esparta "está bien legislada" (283e), se erige un parámetro que permite calibrar la calidad de sabio desde un criterio estable: si el sabio ofrece educación y mejoramiento de los jóvenes, una ciudad bien legislada debería requerir sus servicios. La situación de Hipias muestra que Esparta, cumpliendo con esta condición, no requiere sus servicios, de modo que al menos es posible sospechar que no posee la sabiduría que proclama. Se trata de una formulación que por *modus tollens* pone en jaque la calidad de sabio de Hipias.

Esta caracterización, taxativa en el caso del sofista, proyecta una situación contraria para el caso de Sócrates: si el

sabio ofrece educación y mejoramiento a los jóvenes, una ciudad mal legislada no valoraría sus servicios. Atenas es, al menos en la lógica de las obras de Platón, una ciudad atravesada por los peores males de los sistemas de gobierno y estructuralmente corrupta, que efectivamente menosprecia el aporte de Sócrates, lo cual dejaría abierta la posibilidad de pensar a Sócrates como sabio. Así, el hombre que va a ser condenado a muerte por corromper a la juventud ofrece como marco del diálogo con el sofista triunfador en lo económico y lo político un esquema revelador de los criterios que colocan a cada uno en el lugar que ocupan frente a la opinión pública. En el seno de esta estrategia discursiva, Sócrates logra que, en aras de explicar el rechazo de su sapiencia en Esparta, el sofista mismo introduzca la variable de una garantía supraconsensual de las leyes (284c-e), con lo cual se compromete, de una manera implícita, con el sustrato de la posición platónica y entra de ese modo en su terreno.

El decurso de esta charla inicial enfrenta a Hipias con un tema adicional que no debe ser pasado por alto, en relación con su juicio respecto de la educación tradicional. Su autoelogio inaugural va acompañado de un marcado menosprecio de otros intelectuales que podrían hacerle sombra. Por un lado, sus contemporáneos Gorgias, Protágoras y Pródico son colocados a la zaga por no alcanzar su nivel de éxito económico, pero antes se descarta que puedan discutir su sitial de privilegio los autores antiguos reputados. Personajes de talla como para integrar las listas de los siete sabios como Pítaco, Bías o Tales de Mileto, y otros más cercanos como Anaxágoras, quedan rezagados por su falta de protagonismo político. El caso de Tales es especialmente ilustrativo a este respecto porque se trata de un autor sobre quien la doxografía conserva anécdotas acerca de su capacidad para avenirse a la lógica del intercambio y lograr resultados redituables. El caso de la

compra de las prensas de aceite y el dinero obtenido con su alquiler en tiempos de una cosecha extraordinaria hablan del manejo de esas habilidades. Sin embargo, la anécdota incluye el juicio adicional de que este movimiento operaba más bien como una estrategia de revancha frente a quienes le reclamaban su abstracción de los negocios usuales, de lo cual es testimonio la anécdota de la burla de su esclava por caer en un pozo mientras se perdía en la contemplación del cielo.[12] En efecto, la anécdota del enriquecimiento va acompañada de la declaración de que ese tipo de logros no satisfacen al filósofo, que busca algo diferente. En la misma línea se ubica el Sócrates que abre el diálogo con Hipias, cuestionando igualmente el criterio consensual del prestigio social. Como Tales, Sócrates no persigue el dinero ni el poder político y está en condiciones, como se verá en lo que queda del diálogo, de mostrar que la aceptación concedida a personajes como Hipias resulta abiertamente inmerecida. Los espartanos no se equivocaban al reducirlo a una función de entretenimiento, como se dice en 286a.

Esta actitud frente a los antiguos advierte sobre otro punto llamativo de la construcción del *Hipias mayor.* En 282a el sofista aceptará abiertamente una posición que hace de la novedad la clave de su superioridad. Se ve emerger en este pasaje una teoría del progreso extendida en la época y bien capturada por E. Dodds,[13] que obliga a prestar atención a la relación entre la visión epistemológica atenta al avance de las técnicas y la apelación a los textos tradicionales de los que habrá de valerse poco después el mismo Hipias para su construcción del "discurso troyano" en 286a ss.[14] En este

12 Véase Platón, *Teeteto,* 147a y Aristóteles, *Política,* I.11.1259a.

13 Véase E. R. Dodds, "The Ancient Concepts of Progress", in *The ancient concept of progress and other essays on Greek literature and belief,* Oxford, OUP, 1985, pp. 1-25.

14 Véase nota *ad loc.*

sentido, no debe verse en la vuelta a la tradición un respeto por los autores que la conformaron, sino que en esta perspectiva "progresista" los avances han dejado desactualizados estos enfoques de un modo que los resignifica por completo. En efecto, los textos tradicionales, especialmente los homéricos, arrastrados por este disvalor de lo perimido, no tendrán un valor intrínseco que hay que descubrir, sino que la metodología de crítica homérica a la que Hipias se dedica se monta sobre un examen que reorganiza los elementos tradicionales en unidades nuevas. De este modo, no hay en Homero una autoridad o legitimidad completa, sino que se reconoce en sus obras una sedimentación que concita adhesión y respeto y, por lo tanto, ofrece un material inmejorable para usarlo como base de desarrollos que lo superan en su novedad técnica. Nótese que, según lo dicho en 285d-e, Hipias no es un rapsoda sino una suerte de arqueólogo o protohistoriador que reorganiza y recrea los relatos tradicionales en un formato que ya no es el literario. Sobre este punto volveremos en 4.2.1 a propósito del entramado teórico que subyace a la práctica que en este diálogo lleva adelante Hipias.

3.2.2. Terapia para fanáticos: el recurso del alter ego

En tren de seguir con las relaciones intertextuales entre este diálogo y *República*, resulta sumamente interesante para nuestro propósito prestar atención al modo en que, en el pasaje sobre los fanáticos de los espectáculos mencionados en el punto previo, Sócrates plantea que es preciso conducirse en un intercambio con un intelectual "amante de los placeres audiovisuales":

> –¿Y qué haremos si este hombre, del que decimos que opina y no que conoce, se pone violento con nosotros y discute que

no estamos diciendo la verdad? ¿Tendremos que calmarlo y convencerlo lentamente ocultándole que no está sano?

–Es preciso hacerlo –dijo [Glaucón].

–Bien. Analiza qué le diremos. ¿Quieres tal vez que lo interroguemos diciéndole que si supiese algo nadie estaría celoso de él, sino que estaríamos felices de que supiera algo? (*República*, 476e)

Nótese que se trata de un hombre propenso a la violencia cuando se lo contradice, de modo que hay que apelar a mecanismos que lo mantengan tranquilo y no pongan de relieve directamente su efectivo estado. Podría decirse que la refutación argumental directa, el *élenkhos* con poderes purificatorios que funciona como verdadero incentivo para la investigación en otras circunstancias, cuando se está entre filósofos, es inaplicable con hombres de este tipo, que prorrumpirían en ira sin dejar que la reflexión madurara en el diálogo. Según esta caracterización, se trata de individuos más difíciles de tratar que otros personajes de los diálogos a los que el personaje Sócrates se dirige sin ambages con la refutación como método. Piénsese sin ir más lejos en el modo de conducirse de Laques, Eutifrón o Menón en los diálogos homónimos, que no disfrutan de la mostración de su fallo y en ciertos casos se quejan amargamente, como Menón, que en *Menón*, 80a llama a Sócrates pez torpedo, atribuyéndole poderes narcóticos que estupidizan y confunden a sus interlocutores. Ninguno de ellos, sin embargo, estalla en indignación ni se pone violento. Los fanáticos de los espectáculos sí lo hacen y por ello Sócrates recomienda aquí caminos alternativos que insisten en disminuir las aristas confrontativas.

Éste es precisamente el tipo de mecanismo que caracteriza el *Hipias mayor*, en donde Sócrates parece seguir a raja-

tabla estos consejos de *República* y construye un *alter ego* que carga con la fuerza refutatoria, mientras en el intercambio directo con Hipias, el amante de los espectáculos, finge un comportamiento encomioso, plagado de supuesto reconocimiento a la sapiencia de Hipias. Intenta "calmarlo" y "convencerlo lentamente", mostrándole todo el tiempo que no está "celoso", sino "feliz de que sepa algo". Con la pedantería de Hipias resaltada hasta el hartazgo en la primera parte de la obra, en el momento en que se debe llegar a la colisión, Platón retrata a Sócrates fingiendo requerir el auxilio de Hipias para defenderse de un interlocutor impiadoso. La ironía resulta en este caso un recurso para mantener el diálogo. Instalado en el lugar del no saber, Sócrates despierta la compasión de Hipias, que habrá de soportar sin mayores sobresaltos la argumentación, dirigiendo hacia el supuesto antagonista ausente sus accesos de violencia, ante los cuales Sócrates simula un acuerdo mezclado de impotencia. Cuando en 288d Hipias vocifere preguntándose quién es el hombre grosero que mezcla vasijas cuando se habla de lo bello y en 290e inquiera con una torpeza risible por la identidad de quien de nuevo ha interpuesto cucharas de sopa en la conversación, Sócrates se puede limitar a la condolencia por la obsesión de este hombre con la verdad.

Es llamativo constatar que este dispositivo, en línea directa con los aspectos intratables de ciertos intelectuales que denuncia el texto de *República*, ha sido sindicado precisamente como un defecto del diálogo que conspira, para algunos autores, contra su autenticidad. Es el caso de D. Tarrant, que lo considera un recurso injustificado que se extiende demasiado.[15] E incluso entre quienes defienden su legitimidad, se ha tendido a disminuir su relevancia, como

15 Véase Tarrant, D., *op. cit.*, 1928, p. XIII y, *op. cit.*, 1927, pp. 82-4.

sucede en el caso de Grube, que se limita a sostener que "una persona así se introduce cuando por amabilidad (aquí y en el *Gorgias*), por amistad (*Critón*) o modestia (*Banquete*), Sócrates no quiere establecer sus objeciones sin rodeos".[16] El interlocutor innominado de *Gorgias*, 451-2, sin embargo, no tiene en la economía del diálogo una relevancia comparable a los otros casos ni una estructura de complejidad parecida. Debería agregarse a este perfil el interlocutor de Critias hacia el final del *Eutidemo*, que ataca visceralmente a Sócrates por dialogar con individuos de la calaña de los erísticos Eutidemo y Dionisodoro, figura en la que se ha visto una alusión a Isócrates.[17] En cierto modo, se encuentra allí un recurso similar pero dirigido contra Sócrates. La diferencia radica en que en la lógica del texto no se trata de que Critias apele a la construcción del personaje para evitar las iras de Sócrates si él le confiesa que su contaminación con la erística resulta inaceptable. Al contrario, el viejo amigo no tiene escrúpulo alguno en decirle que ése es efectivamente el caso y agrega como prueba de que no es el único que piensa así la referencia al interlocutor innominado. La estrategia en juego en ese caso no es la de metamorfosear el propio discurso para mantener el diálogo, sino que consiste más bien en una apelación al ocultamiento del adversario que los lectores de la época de Platón podrían decodificar con mayor facilidad.[18] Si es que Isócrates está detrás de las críticas, el diálogo entero y la respuesta a las impugnaciones del personaje final sirven como respuesta a estas objeciones antiplatónicas.

16 Véase Grube, *op. cit.*, 1926, pp. 136-7.

17 Sobre este recurso y la relación con Isócrates, véase el comentario al pasaje en Introducción y notas al pie en la traducción del *Eutidemo* en esta misma colección.

18 Sobre ocultamiento del adversario, véase Mársico, C., *Zonas de tensión dialógica. Perspectivas para la didáctica de la filosofía antigua*, Buenos Aires, Zorzal, 2010, cap. 2.

En el *Critón*, por su parte, la proposopopeya de las leyes difícilmente puede considerarse un recurso que simplemente pretenda no confrontar con un amigo, sino que apela a identificar una posición con el marco de las creencias tradicionales acerca de la *díke* como justicia suprahumana y, por ende, no afectada por los vaivenes del juicio de ciudadanos vapuleados por la política coyuntural. En cuanto a la comparación con la incorporación de la figura de Diotima en *Banquete*, es usual el reconocimiento de un paralelo con el *alter ego* de Sócrates en *Hipias mayor*, como señala Sider.[19] Allí, sin embargo, es de vital importancia notar que el pasaje refutatorio en el que Sócrates lleva a Agatón a reconocer que no tenía conciencia de las contradicciones implicadas en su discurso se desarrolla sin la mención de un tercero, y Agatón atraviesa el proceso con Sócrates como único interlocutor. Estrictamente, la figura de Diotima no opera en el momento de mayor confrontación como un elemento que disminuya la colisión teórica, a los efectos de hacer posible el avance de un diálogo que de otro modo se vería interrumpido. Por el contrario, la mención de que Diotima refutó antes a Sócrates siguiendo parámetros similares opera como un indicio de que el tipo de creencias de Agatón están extendidas en tanto lugares comunes cuya naturaleza es revelada por la interrogación filosófica, pero no funciona como condición de posibilidad del diálogo refutativo mismo. Estrictamente, el personaje de Sócrates podría haberse ahorrado la confesión de que en otro momento se equivocó igual que Agatón y comenzar con el relato de la conversación con Diotima, y el decurso de la conversación no se vería afectado. Nada de eso sucede en el *Hipias mayor* o en las conversaciones con los amantes de los espectáculos

19 Véase Sider, D., "Plato's Early Aesthetics: The *Hippias Major*", in *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 35.4, Philadelphia, 1977, pp. 465-70.

proyectadas en *República*, donde la cautela debe ser mucho mayor.

En todo caso, si hay un paralelo a sostener entre *Hipias mayor* y *Banquete*, éste se plasma en el hecho de que ninguna de las creencias usuales puede lograr descripciones precisas de los fenómenos sin apelar a la dialéctica y su presupuesto de acceso al plano eidético. El final del *Hipias mayor*, con el sofista desconcertado y Sócrates reflexionando sobre la dificultad del problema, resulta una situación parangonable con la desazón de Agatón, punto de partida para la construcción positiva que sucede efectivamente en *Banquete* y que queda irresuelta en la obra que nos ocupa. Así como el *Eutidemo* queda trunco en cuanto a desarrollos positivos y se debe buscar su "coda" en *República*, en el caso del *Hipias mayor* los esbozos aporéticos sobre la belleza estimulan la entrada en los desarrollos metafísicos de *Banquete* y sus lazos con los desarrollos sobre el Bien de los diálogos medios en general.

Las marcas textuales de la referencia a este *alter ego* son visibles en 290e, cuando ante la pregunta directa de Hipias Sócrates responde "no lo podrías conocer". En esta negación hay una serie de entrecruzamientos entre los que se halla la no conveniencia de que lo identifique, que haría tambalear la estrategia entera, pero además puede entreverse una alusión a la imposibilidad de Hipias de acercarse al curso de conciencia de un hombre seriamente comprometido con la verdad, como se aclara en ese mismo pasaje. Al mismo tiempo está presente la torpeza de Hipias, a quien por momentos parecen dársele todos los elementos para que quiebre la ilusión socrática, y sin embargo persiste en un esfuerzo de refutación a cualquier costo. El caso más extremo es el de 298b, donde Sócrates dice verse refrenado en la aceptación indiscriminada de una tesis por "el hijo de Sofronisco", que

refiere a sí mismo. Podría interpretarse allí que se trata de una referencia directa y sin mediaciones a sí mismo, como modo de marcar que rechaza el intento de que el interlocutor no descubra el hueco en el argumento, tal como propone Hipias sin sonrojarse. De hecho, recibe como respuesta la aceptación del sofista respecto de la poca plausibilidad del planteo. Tradicionalmente, sin embargo, se ha visto en esta mención una referencia similar a la que más adelante se hará en 304d al identificar al interlocutor ausente como un "familiar que vive en la misma casa". El clima general del texto apunta en este sentido y refuerza la construcción ficcional de Hipias como un hombre que supuestamente domina el mundo y triunfa en lo que se propone, pero termina preso en una trama de suma sencillez dispuesta para no despertar sus aristas inestables. El supuesto ganador resulta así un hombre débil al que hay que tratar con cuidado.

Esta idea está presente en la relación de la noción de refutación (*élenkhos*) con la vergüenza, manifiesta en el corpus platónico bajo diversas formas. H. Inverso sostiene a propósito de este punto que la figura de Sócrates opera con dos tipos de vergüenza, las cuales tipifica como epistémica y existencial.[20] El primer tipo despierta la vergüenza de manera residual y como resultado de la impugnación de ciertos contenidos cognitivos, frente a las modalidades directas de tipo erístico que buscan la ridiculización del interlocutor, como mencionamos a propósito de *Eutidemo*. La variante existencial, por el contrario, apunta al cuestionamiento de las elecciones vitales mismas del sujeto, de modo que la vergüenza aniquila la falsa conciencia poniendo en cuestión el fundamento mismo de la identidad. Aplicando este marco exegético al *Hipias mayor* podemos decir que, evidentemen-

[20] Véase Inverso, H., "Sócrates, Marsias y la dialéctica frente a otros tipos discursivos", 2010 (manuscrito).

te, este sofista hundido en la lógica de la exterioridad del poder y el dinero no está en condiciones de abrirse a la vergüenza existencial. Hipias no es el Alcibíades del *Banquete* que vislumbra dónde está lo que vale, escondido como un *ágalma* en el interior de Sócrates, mientras su voluntad defectuosa hace que se pierda en los albures del mundo. La refutación lo afecta, entonces, en su versión epistémica. Si Sócrates no apunta a provocar una vergüenza epistémica directa de tipo erístico, nos queda examinar el modo en que se relaciona con la vergüenza epistémica residual.

Efectivamente, Sócrates pretende que Hipias tome conciencia de la vacuidad de ciertos enunciados, pero para avanzar en este terreno, como vimos, el perfil de su interlocutor no permite un desarrollo teórico simple. Hipias se siente amenazado, de modo que Sócrates no puede aplicar simplemente un patrón de argumentación que lo conduzca a la refutación y restrinja la vergüenza a lo residual. Por el contrario, debe crear las condiciones para que la charla se mantenga en ese límite. Desde tal perspectiva, la postulación del *alter ego* es una estrategia que apunta precisamente a este objetivo. A través de ella se busca que la delicada constitución anímica del interlocutor no se sienta humillada y se la "protege" proyectando un otro frente a quien se está aliado formando un frente común. Los elementos confrontativos son deslizados hacia un Otro amenazante que cumple la función de cohesionar y habilitar vías argumentales que, de otro modo, serían rechazadas. El recurso del desdoblamiento distorsiona los efectos agresivos, que aparecen mediatizados en un movimiento que pone de relieve la importancia de la refutación pero disminuyendo el nivel de enfrentamiento.

3.2.3. Cuestiones de ontología

La larga preparación previa referida al perfil hipiano y su requerimiento de un andamiaje dialógico peculiar concluye finalmente en la postulación del problema de la belleza. Cuando el sofista ofrece su discurso sobre las ocupaciones bellas, que se ha ligado con el discurso troyano que mencionan las fuentes, Sócrates interpone la pregunta sobre el criterio para reconocer las cosas bellas (286d). Tras acordar un formato dialéctico en el que Sócrates oficia de interrogador, la charla se inicia con un planteo que parece aludir a la Teoría de las Formas. La interpretación del pasaje 287c-288a ha divido a los exégetas, ya que no es claro el nivel ontológico que opera allí. Tradicionalmente, en la suposición de que se trata de un diálogo temprano, se identificó este texto como problemático, junto con los pasajes como *Eutifrón*, 6a, que menciona la noción de *eîdos* en un contexto que se presta tanto a una interpretación ontológicamente neutra como a una que trace allí un prenuncio de tesis típicas de los diálogos de madurez, con una afirmación de la existencia y la prioridad ontológica y causal del ámbito eidético. Esta idea, avasallada por buen tiempo por las líneas fuertemente evolutivas que asignaban al período de juventud la inmanencia de las Formas, fue ganando terreno paulatinamente, hasta el punto de que la demarcación de etapas se ha vuelto de carácter orientativo y perdió buena parte de la rigidez inicial.

Esta variación de los paradigmas historiográficos en boga no anula, sin embargo, la pregunta sobre el sentido del planteo acerca de lo bello y sus implicancias en el plano metafísico. La neutralidad ontológica fue sostenida con ahínco por P. Woodruff, que arguyó en favor de la inocencia metafísica de los primeros diálogos.[21] Desde su perspec-

[21] Woofruff, P., "Socrates and Ontology: The Evidence of the *Hippias Major*", in *Phronesis* 23.2, Leiden, 1978, pp. 101-17.

tiva, nunca se supera el nivel de la mera pregunta sin pretensiones de cifrar en el planteo un desarrollo como el que ocupará más tarde a Platón, que no debe confundirse con la distinción de lo bello y las cosas bellas de la que trata el texto que nos ocupa. En las antípodas, J. Malcolm sostuvo la similitud de los planteos del pasaje que mencionamos y los de los diálogos medios.[22] M. Morgan sintetizó las posiciones encontradas sosteniendo que implican una posición frente a tres cuestiones: la separación entre particulares y Formas, la copresencia de opuestos en los particulares frente a la pureza de las Formas y la autopredicación.[23] La posición ontologizante tiende a aceptar que de la presencia de los dos últimos rasgos puede colegirse el primero, que si bien no es explícito es legítimamente inferible, mientras que la posición neutralista objeta como paso indebido esta proyección. Antes de dar nuestra opinión en este punto, es conveniente pasar revista al planteo estructural general de respuestas a la pregunta inicial que van siendo desechadas a lo largo del diálogo. En lo que se revela como elementos descartables, se cifran aspectos importantes para esta discusión.

El planteo comienza apelando a una dimensión causal (los justos son justos *por* la justicia, los sabios *por* la sabiduría, las cosas bellas *por* la belleza), a la que se agrega inmediatamente una declaración de existencia de este plano fundante, aunque nada se dice de su separación (287c-d). Acerca de éste se aplica la pregunta ¿qué es? (*tí esti*). El primer intento de Hipias está viciado de la imposibilidad de distinguir el sujeto de la interrogación en cuestión dando por idéntico

[22] Véase Malcolm, J., "On the Place of the *Hippias Major* in the Development of Plato's Thought", in *Archiv für Geschichte der Philosophie* 50.3, Berlin, 1968, pp. 189-95.

[23] Morgan, M., "The Continuity Theory of Reality in Plato's *Hippias Major*", in *Journal of the History of Philosophy* 21.2, New York, 1983, pp. 133-58.

"lo bello" y "las cosas bellas". Así es que irrumpe en 287e la primera respuesta: una joven bella. La refutación no se hará esperar y apuntará a dos puntos objetables: por un lado, la vaguedad e inespecificidad de la propuesta: dado que no se trata de "lo bello" sino de una entidad –o tipo de entidad– bella, otras entidades podrían cumplir con requisitos semejantes,[24] y, por otro, también hay inespecificidad en el grado y el tipo de belleza en cuestión. Para exponer la problematicidad gradual se muestra la ubicación de la noción de "joven" en dos series lexemáticas diversas, una constituida con los seres vivos "animales-humanos-dioses", entre quienes la belleza de una joven mencionada por Hipias resulta un caso intermedio y por lo tanto incapaz de reclamar la identificación con lo bello. Por otra parte, la problematicidad de tipo se revela en la segunda serie lexemática, que avanza en la dirección de los objetos, como liras y vasijas, frente a los cuales una joven resulta inconmensurable. Una respuesta adecuada no debería sufrir confusión en cuanto a grado ni especie.

La segunda respuesta, a partir de 289e, pretende salvar estos problemas enfatizando un punto relevante para la cuestión del grado ontológico implicado en estos planteos. Sócrates se refiere a lo bello como "aquello con lo que todo lo demás se adorna y parece bello cuando se le adosa aquella forma", fraseología en la que llama la atención la mención de "lo bello en sí" y el término *eîdos*.[25] Este planteo, que parece una protoformulación de la tesis de la participación, es interpretado literalmente por Hipias, en una muestra más de la tosquedad con que se acerca al tema. Así postula que el oro cumplimenta esta condición. La réplica de Sócrates suma a

[24] Sobre las interpretaciones acerca del nivel ontológico implicado en la respuesta, véase 287d y nota *ad loc.*

[25] Véase 289d y nota *ad loc.*

cuento de ello un tercer aspecto que esta respuesta viola por no tener universalidad, según surge de la inaplicabilidad a ciertos casos, como la estatua de Fidias y las cucharas de sopa, que hechas con oro no se vuelven mejores. La cara no material del oro se hace presente en la tercera respuesta, donde Hipias se desliza hacia lo que es considerado socialmente valioso, como riqueza, salud, respeto y ritos mortuorios intergeneracionales. Estructuralmente esta respuesta no difiere de la anterior, razón por la cual aparece en el horizonte el merecimiento de un castigo por la impericia del interrogado. En efecto, tampoco hay posibilidad de aplicación universal de este criterio, como surge de los ejemplos míticos de sujetos que no colocan estos valores en el tope de sus prioridades.

Este naufragio de Hipias, que basta para probar su incapacidad en temas dialécticos, está seguido por una reorientación a cargo del refutador cuyo portavoz es Sócrates. Las respuestas materialistas de Hipias parecen tan poco adecuadas que Apelt sugirió que su incomprensión constituye un muestreo de falacias de suma utilidad para el estudiante de lógica.[26] Con este paso argumental, entonces, se abre una etapa de abstracción marcadamente mayor. Frente a las entidades a las que acudía Hipias, emerge ahora una suerte de propiedades conectadas: lo conveniente (*prépon*), lo útil (*khrésimon*) y lo ventajoso (*ophélimon*). Para numerosos intérpretes el contenido positivo o utilizable de la obra comienza a partir de este punto, mientras que lo anterior constituiría una suerte de muestreo de errores groseros. Grube nota, por ejemplo, que esas tres definiciones de lo bello se pueden encontrar en el resto del corpus, lo cual dota a estos pasajes de un valor dialéctico más elevado.[27]

26 Apelt, O., *Platonische Aufsatze*, Leipzig, Teubner, 1912, p. 220.
27 Grube, G. M. A., "Plato's Theory of Beauty", in *Monist* 37, Virginia, 1927.

Los tres casos muestran aspectos confusos que permiten poner en cuestión la oposición ser-parecer, la relación entre utilidad y mal y el impacto de la estructura causal en este análisis. En efecto, Sócrates fuerza a aceptar a Hipias que lo conveniente no puede ser lo bello en virtud de que es aquello que hace que las cosas parezcan bellas, no que lo sean. La distinción, en este caso, se radicaliza hasta hacer imposible que la noción de conveniencia funcione en ambos planos. Asimismo, la tematización de las nociones de utilidad y capacidad no revelan inconvenientes para asociarse con el mal, de un modo que repugna a la intuición básica asociada con la noción de lo bello. Por último, en una suerte de síntesis de los dos argumentos previos, la idea de "distinción" se extrema para acercarla a la de incompatibilidad, de modo que si la belleza es causa del bien y la causa es distinta del efecto, entonces el bien no es bello. Las paradojas asociadas con estos planteos han sido analizadas a menudo a la luz de la lógica que diferencia el comportamiento de entidades del comportamiento de propiedades, lo cual precipita en múltiples problemas.[28]

La caída de este terceto de respuestas orienta la discusión hacia la propuesta de Sócrates que cifra lo bello en lo placentero para el oído y la vista en 297e ss. Un problema inmediato que se constata incluso sin entrar en un análisis detallado es la inaplicabilidad de esta definición a casos tales como las ocupaciones y las leyes, en una vuelta curiosa que deja fuera del ámbito estudiado el ejemplo mismo que dio lugar a la charla, es decir, el discurso de Hipias sobre las ocupaciones bellas de 286a. La atención prioritaria se dedica al problema del criterio de elección del placer audiovisual

[28] Véase Nehamas, A., "Confusing Universals and Particulars in Plato's Early Dialogues", in *Review of Metaphysics* 29.2, Washington, 1975, pp. 287-306, y 287d con nota *ad loc.*

frente al resto de los placeres, recorrido que llevará hacia el examen de la unidad y distribución de las afecciones y a la comprobación de que lo placentero no sigue la misma lógica que lo bello. Como alternativa se revisa la posibilidad de fijar el criterio buscado en el carácter "menos dañino" del placer audiovisual, aunque rápidamente la vuelta sobre la esfera de la utilidad reconduce a las contradicciones que sumergieron a la quinta definición en 295b-296c. Nótese que la importancia conferida a lo audiovisual funciona como canal directo para la comparación con los amantes de los espectáculos de *República*, V, que llevamos a cabo en el punto 1. Dicha comparación potencia la interpretación de ambos pasajes donde la relación entre lo bello y lo bueno aparece en primer plano.

Una revisión de las siete respuestas indica que estamos ante un muestreo de ámbitos a los que se aplica la noción de belleza. Desde esta perspectiva, estamos frente a una manera plástica y palpable de señalar que lo bello, *tò kalón*, tiene una extensión mayor a lo puramente estético. En efecto, se comenzó en las respuestas de Hipias por el plano de las entidades y se incorporan luego aspectos asociados con la estética y la ética. El reconocimiento de la multiplicidad de esferas en juego está bien presente en la crítica. En el influyente enfoque de Hoerber, por ejemplo, se identifican estructuras ternarias relacionadas con los tres aspectos de lo bello que este autor encuentra presentes: utilidad, estética y ética.[29] En efecto, Platón es conciente de la ambigüedad en el término *kalós* y su opuesto *aiskhrós* y revisa los enfoques recibidos por esta noción, testimoniados también por pasajes como *Gorgias*, 477a-481b, donde se dice que lo bello puede ser placer, utilidad o ambos.

[29] Hoerber, R., "Plato's *Greater Hippias*", in *Phronesis* 9.2, Leiden, 1964, p. 146.

Es preciso detenerse, sin embargo, en el examen de la noción de utilidad, que suele atravesar los estudios de bibliografía secundaria sin mayores análisis. No se trata, en rigor, de un ámbito independiente que pueda colocarse sin más junto a las esferas de la estética y la ética. Por el contrario, la referencia a la utilidad entraña una dimensión primariamente ontológica, en tanto apunta a problematizar la lógica de interrelación con lo real. Sobre esa base admite también rasgos ligados con la ética, que convierten a la relación sujeto-mundo en un problema susceptible de ser abordado desde la perspectiva de lo bello. Precisamente este aspecto es el que explorará el texto del *Banquete*, cuyo clímax se asienta en el reconocimiento de la multiplicidad de aspectos de lo real que se conectan y unifican en su aspiración a la belleza. En buena medida, como hemos dicho, el fracaso de las definiciones del *Hipias mayor* es un llamado de atención acerca de la relevancia de los elementos en juego y un estímulo a continuar el examen de las dimensiones de lo bello, que habrán de plasmarse finalmente en la Forma de Belleza.

Como prolegómeno a esta presentación, en el *Hipias mayor* estas dimensiones aparecen mostrando aristas aporéticas, y Sócrates las recorre de un modo un tanto anárquico tratando de revisar definiciones concretas y dejando esbozado como resultado positivo el planteo de las diversas manifestaciones de lo bello, a la manera de una carta de colores que esperan a ser integrados por quien construya una teoría lo suficientemente potente. Al contrario, Hipias se pierde apenas iniciado el camino y no puede llegar a vislumbrar la necesidad de integrar estos aspectos. Los reparos frente a una separación de ámbitos, especialmente los que unen belleza y bien, resultarán contrarios a la intuición irrenunciable de la *kalokagathía*, esa "belleza-bondad" que opera en las obras de Platón y de la tradición clásica en general

como un punto inclaudicable. No es casual que en la obra platónica íntegra la Forma de Bien en *República* sólo pueda ser parangonada en atención con la Forma de Belleza en *Banquete*, aspecto que posiciona al *Hipias mayor* como una obra que tematiza los rasgos fundamentales sobre los que descansa la filosofía de Platón en su conjunto.

4. El *Hipias menor* y la paradoja del mal deliberado

La escena inaugural del *Hipias menor* se abre con silencio. La locuacidad de Sócrates se ha escapado dejando en su lugar a un hombre callado... o aburrido. Muy a menudo esta actitud es interpretada como indicio de que los temas que lo preocupan no han sido aludidos por Hipias, precisamente porque más adelante, en 369d-e, Platón se encarga de que Sócrates diga que sólo interroga a aquellos a los que cree sabios.[30] Hipias no parece tener esa suerte, algo esperable después del tortuoso pasaje por la conversación que narra el *Hipias mayor.* Dos veces parece desinteresado en el discurso de propaganda, la *epídeixis*, que el sofista quiere exponer en Atenas. En *Hipias mayor* se alude a lo que seguramente es el discurso que en *Hipias menor* acaba de terminar y Sócrates desvía la atención hacia una conversación diferente. Del tema original, sobre las ocupaciones bellas, sólo queda el tema de la belleza, para mostrar hasta qué punto Hipias no sabe de qué habla. Ahora, de nuevo, en *Hipias menor*, sólo la insistencia de Éudico hace reaccionar a Sócrates, que luego de una rápida revisión de algunos puntos mencionados por Hipias se desplaza hacia sus efectivos temas de interés.

30 Véase García-Baró, M., "*Hipias menor* o que el hombre se diría que es malo por su bondad", en *Daimon. Revista de Filosofía* 21, Murcia, 2000, pp. 42 ss.

El hilo conductor de la charla estará dado por el sentido del epíteto característico que Homero aplica a Odiseo cuando en el primer verso de *Odisea* lo llama *polýtropos*. La tradición posterior rompió lanzas para imponer lecturas bien distintas: para algunos este rasgo hace de Odiseo un mentiroso que en sus múltiples (*polýs*) maneras de darse (*trópoi*) engañaba deliberadamente a sus amigos y enemigos. Es la línea que enfatiza que el Odiseo que logra ganar la guerra con la estratagema del caballo de Troya, en última instancia una trampa, es el mismo que precipita a la ejecución a Palamedes con ardides y el que instiga la muerte de Astianacte, el hijo de Héctor, que narra con horror Eurípides en *Troyanas*. Odiseo es en esta lectura un aventurero peligroso y villano y así lo dejaría sentado el texto homérico desde el principio. Para otros, sin embargo, Odiseo es un hombre sabio que usa su inteligencia para sobrevivir y lograr que los suyos lo hagan también. El hombre que resolvió una guerra que desangraba a los contendientes durante diez años y que se preocupa en las dificultades de salvar a sus compañeros es quien usa la variedad (*polýs*) de modos de ser (*trópoi*) para lidiar con el mundo de la mejor manera posible.

Esta oposición, que llama la atención sobre la práctica de exégesis de textos literarios en la época y sus límites, servirá de base para que Platón diseñe un Sócrates que brilla en ductilidad argumentativa desconcertando primero a Hipias con la afirmación de que los mentirosos son sabios y de que es propio de los expertos el dominio de la verdad y la mentira, para internarse luego en una demostración de conocimiento literario que desemboca en el tema de la voluntariedad e involuntariedad del mal, tópico capital para la ética platónica. El recorrido por esta breve obra conforma una visita vívida y algo frenética al clima intelectual del momento y sus enconadas colisiones teóricas.

4.1. Estructura de la obra

I. Conversación introductoria	363a
Invitación de Éudico a interrogar a Hipias	363a-364a
II. Oposición entre Aquiles y Odiseo	364b-d
Dudas socráticas sobre la aplicación del rasgo polifacético (*polýtropos*) a Odiseo y su relación con la mentira	364e-365b
Refutación argumentativa:	366a-369b
Los mentirosos son sabios y capaces de mentir y su contrario es el hombre veraz	366a-b
Refutación: el hombre experto en un ámbito es el más capaz de decir mentiras y verdades sobre ese ámbito. Ejemplo del cálculo	366c-367d
Ejemplo de la geometría	367d-e
Ejemplo de la astronomía	368a
Ejemplo de técnicas manuales y poéticas	368b-369a
La oposición entre Aquiles y Odiseo es improcedente	369a-b
Refutación por crítica literaria: en los textos homéricos Aquiles miente involuntariamente	369c-371e
III. Problemas acerca del intelectualismo socrático:	371e-376c
Los que mienten voluntariamente son mejores que los que mienten involuntariamente	371e-372a
Confusión sobre esta afirmación y su contraria	372b-373c
Análisis a partir de actividades. Ejemplo de la carrera	373c-e
Ejemplo de la lucha	374a
Ejemplo de funciones y órganos corporales	374b-e
Ejemplo de instrumentos y animales	375a
Ejemplo de disposiciones y saberes	375a-375d
Análisis a partir de la justicia como capacidad, conocimiento o ambas cosas	375d-376b
Dificultades para dirimir el tema	376b-c

4.2. Síntesis exegética de los problemas centrales

4.2.1. Cuestiones homéricas: Aquiles y Odiseo

Odiseo es el héroe vagabundo por antonomasia. Diez años pasa lejos de su patria en el medio de una guerra en buena medida ajena y otros diez le toma reencontrar el ca-

mino después de perderse y atravesar numerosos peligros. Sócrates adopta en este diálogo una actitud en cierto sentido similar en lo que toca a su vagabundear, su andar vacilante entre cuestiones tanto o más acuciantes que Escila y Caribdis. Sus titubeos serán el estímulo que potencie la investigación y remueva los lugares comunes de la tradición que Hipias repite acríticamente, liberando así la senda para construir las bases de una tesis positiva: la del intelectualismo socrático. Igual que en el *Hipias mayor*, los logros llegarán en otras obras. En este punto el lector es transportado a las tareas de amurallamiento que habrán de proteger el núcleo teórico. La primera estrategia de defensa es el cuestionamiento de las ideas corrientes para recalcar la necesidad de merodear en busca de un nuevo fundamento. En el terreno de la ética, ésa es la función del *Hipias menor*. Sócrates, el nuevo Odiseo, recorre los tempestuosos mares de ideas para encontrar su tierra firme.

Por otra parte, Odiseo es el campeón de la *polytropía*, ese don de palabra y persuasión que lo catapultan a la primera plana de los líderes griegos. Igualmente, Hipias se dice hábil con la palabra, aunque los despliegues de argumentación y crítica literaria hacen que el "politrópico" resulte ser Sócrates. Platón disfruta a todas luces desplegando personajes poderosos para verlos luego sepultados por la actitud socrática. La pericia que muestra Sócrates en el manejo de metodologías en primera instancia extrañas, tal como sucede en *Protágoras* con el comentario al poema de Simónides o en el *Fedro* con los discursos que emulan el de Lisias, por citar sólo dos ejemplos, se enrolan en el movimiento general de posicionamiento de su figura como cultor de la dialéctica que opta por esta modalidad sin desconocer y manejando las demás opciones.

La insistencia en señalar el dominio de Sócrates sobre ellas puede entenderse a la luz del intercambio en *Menón* con

Ánito, donde éste, uno de los acusadores que propiciaron la ejecución de Sócrates, condena radicalmente las actividades sofísticas insistiendo en que jamás tuvo contacto con ellas (92b-c). Sócrates objeta que precisamente esa falta de experiencia mina la credibilidad de la crítica. La actitud que Platón impone en su personaje Sócrates es totalmente contraria y se basa en un conocimiento y dominio de las prácticas intelectuales de la época, que precisamente son impugnadas a partir de ellos. En esta consustanciación radica el problema de la captación de las peculiaridades de la dialéctica. La figura de Ánito es reveladora, porque se trata precisamente de quien maneja un juicio homogéneo respecto de todas las manifestaciones teóricas de finales del s. v a.C. y sobre todas ellas descarga la misma actitud condenatoria. Cabe notar que más allá de la falta de sutileza de Ánito en este terreno, el juego de empatía entre la práctica socrática y las demás desdibuja la diferencia a los ojos de los interlocutores poco avezados y crea la sensación de similitud. La relevancia de este fenómeno para la filosofía de Platón no es menor, ya que la confusión con otras prácticas ocupa un lugar importante entre las temáticas que atraviesan su obra.

En estos tratamientos, los problemas de contaminación teórica no se establecen primariamente con los sofistas del s. v a.C., como Gorgias, Protágoras, Pródico o Hipias, sino con los intelectuales de la generación siguiente, muchos de ellos con fuertes vínculos con Sócrates y autores de diálogos socráticos, que por sus orientaciones teóricas, desde la perspectiva de Platón, son pasibles de críticas similares a las de los sofistas previos. El problema del formato argumentativo se coloca en primer plano, porque las líneas socráticas en tensión, conformadas por los grupos megáricos, cirenaicos y antisténicos, apelan con modalidades diferentes a una actividad dialéctica heredera de una misma práctica. El for-

mato de crítica homérica es un buen ejemplo de ello, ya que estaba fuertemente enraizada en las costumbres intelectuales del momento, como se encuentra atestiguado especialmente en el caso de la práctica antisténica, que aparece en el horizonte como desarrollo que colisiona con el platónico. Basta pensar en los textos que nos transmiten la defensa que hace Antístenes de Odiseo y su análisis del término *polýtropos*. A propósito de esto Porfirio sostiene:

> Antístenes afirma que Homero no elogia a Odiseo más de lo que lo critica, cuando lo llama "polifacético" *(polýtropos)*. No ha hecho a Agamenón y Ayante polifacéticos sino simples y generosos. Tampoco Néstor el sabio es, por Zeus, traicionero e inestable en el carácter sino que se une completamente a Agamenón y a todos los demás, y si tenía algo bueno para el campamento, aconsejaba y no se escondía. Asimismo Aquiles se abstenía de aprobar un comportamiento de este tipo y consideraba un mal similar a la muerte a aquel hombre
>
> que oculta en sus designios una cosa y dice otra.
>
> Entonces, al analizar dice Antístenes: ¿y entonces qué? ¿Acaso es malvado Odiseo porque fue llamado *polýtropos*, y no (es posible pensar que Homero) lo llamó así porque es sabio? ¿Acaso *trópos* no significa en un (verso) el carácter y en otro significa el uso del discurso? Pues *eútropos* es el varón que tiene el carácter vuelto hacia el bien, y *trópoi* de los discursos son los varios estilos. Y Homero usa también el término *trópos* respecto de la voz y respecto de la variedad de melodías, como en el caso del ruiseñor,
>
> que frecuentemente gorjeando expande sonidos variadamente modulados. (t 521)

Y si los sabios son hábiles para hablar, saben decir el mismo concepto de muchos modos, y sabiendo muchos modos de argumentos sobre lo mismo serían *polýtropoi*. Los sabios son buenos para convivir con los hombres. Por eso dice Homero que Odiseo, dado que es sabio, es *polýtropos*, porque sabía convivir con hombres de muchos modos. Así también dice Pitágoras que pensando en hacer discursos para los niños dispone para ellos discursos infantiles, para las mujeres adecuados a mujeres, para los gobernantes propios de gobernantes y para los jóvenes juveniles. Es propio de la sabiduría encontrar el modo de sabiduría apropiado para cada uno, mientras que es ignorancia valerse de un único modo de discurso frente a los que son disímiles. Es así también la medicina en la cura, cuando ejercita la variedad de modos de la terapia a través de la recomendación variada de elementos terapéuticos. (...) Entonces, modo es lo variado en lo relativo al carácter, lo cambiante e inestable, y la variedad de modos del discurso resulta precisamente el uso variado del discurso referido a audiencias variadas por medio de un modo único, pues una sola cosa es propia de cada cosa, por lo tanto también lo adecuado para cada cosa concentra la variedad del discurso en una sola manifestación, la adecuada a cada cosa. A su vez, lo de forma única, dado que es inadecuado para audiencias diferentes, hace que lo de modo variado sea, por motivos diferentes, el discurso inútil para la mayoría, porque es un discurso inútil para ellos. (*Escolio a* Odisea, I.1; *FS*, 1001; *SSR*, V.A.187)

El inicio del testimonio revela una serie llamativa de puntos de contacto con el planteo del *Hipias menor*. En primer lugar, se apunta directamente al sentido del término *polýtropos* para desentrañar si implica un juicio negativo, a propósito de lo cual emerge una dualidad que funde lo ético

y lo cognitivo: Odiseo puede ser malvado o sabio. También en el diálogo que nos ocupa la tensión entre estas dos esferas será fundamental, continuando el problema de la manifestación de lo bello en ámbitos disímiles, lo que operaba de núcleo del planteo en *Hipias mayor*, como vimos en 3.2.3.

En segundo lugar, el listado de personajes descansa en la mención de Odiseo, Néstor y Aquiles, a la que se suma el concierto de héroes "simples y generosos" más respetados en la tradición mítica, como Agamenón y Ayante, de quienes se sugiere igualmente abstenerse de juicios negativos, a pesar de que Ayante y Odiseo protagonizaron uno de los duelos más violentos de los relatos.[31] La trilogía Odiseo, Aquiles, Néstor aparecerá igualmente en el *Hipias menor* para reducirse luego al problema de la oposición Odiseo-Aquiles, los protagonistas de los textos fundacionales de la tradición.

En tercer lugar, la argumentación en ambos contextos sigue parámetros comunes como indica la base textual a la que se refieren. Tanto en el testimonio de Porfirio sobre Antístenes como en *Hipias menor*, 369e, encontramos la misma referencia a *Ilíada*, IX.313, donde Aquiles declara ante Odiseo que explicitará su posición sin ambages por su rechazo al tipo de conductas que aquí se ligan con la *polytropía*. Lo que en este texto es muestra de la constancia de Aquiles, en la intervención de Sócrates es confrontado con pasajes en que Aquiles se contradice, punto que sirve para introducir la dimensión voluntaria o involuntaria de lo falaz en su vertiente de mentira, en el primer caso, y error, en el segundo.

31 Véase Mársico, C., *Zonas de tensión dialógica. Perspectivas para la didáctica de la filosofía antigua*, Buenos Aires, Zorzal, cap. 3.1, y "Sócrates, Palamedes y otros malentendidos en torno del diálogo socrático como género discursivo", en *Actas de las V Jornadas Nacionales "La(s) retórica(s) en la antigüedad y sus proyecciones. Persuasión y comunicación, del mundo antiguo a las prácticas contemporáneas"*, Rosario, Universidad Nacional de Rosario, 2010.

En cuarto lugar, la asociación de la *polytropía* con la capacidad para decir lo mismo de muchas maneras coincide precisamente con la estrategia que lleva adelante Sócrates en el *Hipias menor*, apelando a refutaciones complementarias que aúnan la argumentación dialéctica con enfoques derivados de la crítica literaria. En rigor, el mecanismo completo del *Hipias mayor* en el cual Sócrates se escuda en un *alter ego*, como planteamos en 3.2.2, podría ser interpretado legítimamente como un ejercicio de *polytropía* según los parámetros del pasaje de Porfirio. Así como habría un modo de hablar a niños, mujeres, gobernantes o jóvenes, habría también un modo de hablarles a los sofistas, de acuerdo con las recomendaciones del pasaje sobre los fanáticos de los espectáculos de *República*, V. Sócrates es abiertamente "politrópico" en los dos *Hipias*, ya sea desdoblándose en dos personas y ocultándose tras ese desdoblamiento, como rodeando a su interlocutor con la misma tesis presentada de múltiples maneras para forzarlo a aceptar los corolarios.

Esta comparación, que podría incluso profundizarse, indica que Platón y Antístenes están enfrentados en un tema que dividía a los socráticos. No se trata, seguramente, a pesar de que se ha planteado esa hipótesis, de una respuesta directa a Antístenes, ya que éste, contra la posición de Hipias, sostenía que Homero no llamaba a Odiseo mentiroso, sino que la *polytropía* implicaba capacidad para el manejo discursivo. En cambio, puede afirmarse que ambas obras forman parte de un entramado textual mayor que no conservamos de manera completa, donde temáticas de este tipo ocupaban un lugar central. El agregado del *Hipias menor*, que no se limita a la impugnación de otras posiciones sino que traza vínculos con otras obras del corpus platónico, examina la cuestión de la *polytropía* como punto de partida para construir una base impugnatoria respecto de la utilización de elementos

poéticos tradicionales a la manera de material de aplicación de metodologías filosóficas.

Es el caso de Antístenes, asociado con el dispositivo de *epískepsis onomáton*, según el cual, dada la existencia de un paralelismo estructural entre lenguaje y realidad, el filósofo puede dedicarse al estudio lingüístico, estrictamente el "examen de las palabras" o "investigación de los nombres", a los efectos de conocer los lazos semánticos que las conectan y de reconstruir por esta vía la red de nociones que conforma la lengua y que, en virtud del paralelismo mencionado, coincide con la conformación de lo real. Lejos de la trágica ambivalencia del lenguaje en la línea platónica, que oficia de vía hacia la verdad pero es también vehículo del error, o del pesimismo megárico que supone una inconmensurabilidad entre los planos de lenguaje y realidad, la variante antisténica apuesta a una correlación estricta, que a lo sumo está oscurecida por el uso y debe ser aclarada por medio de la metodología propuesta.

El material con el cual Antístenes prueba la potencia de su método, hasta donde podemos vislumbrar por el estado fragmentario de los textos, está constituido por las obras homéricas. La "investigación de los nombres" permite clarificar sentidos confusos, como el que trata el testimonio de Porfirio a propósito de Odiseo.[32] Desde la perspectiva platónica, el enfoque íntegro resulta digno de desconfianza. Lo sugiere enfáticamente el modo en que Hipias se vale de la crítica homérica: el sofista pretende presentar el "discurso troyano" sobre las ocupaciones donde Néstor responde pre-

[32] Sobre la *epískepsis onomáton* en el marco de la filosofía antisténica en general, véase Brancacci, A., *Oikeios logos. La filosofia del linguagio di Antistene*, Napoli, Bibliopolis, 1990; Romeyer-Dherbey, G., "La théorie du langage chez Antisthène", dans *La Parole archaïque*, Paris, PUF, pp. 81-102, y Társico, C., "Antístenes y la prehistoria de la noción de campo semántico", en *Nova Tellus* 23.2, México, 2005, pp. 70-99.

guntas de Neoptólemo, en la suposición de que estos personajes están imbuidos de autoridad, pero sobre el comienzo del *Hipias mayor*, según vimos, se optó por una visión progresista que sostenía que los modernos son más sabios que los antiguos, caso en el cual tiene poco sentido volver al texto homérico para buscar autoridad sobre cuestiones vitales.

En este marco, toda la construcción resulta una excusa y el personaje Hipias o Antístenes podrían tomar cualquier otra base, incluso la conversación común, para aplicar su enfoque, y harían bien en hacerlo, ya que esta apelación fragmentaria a la tradición oscurece el mecanismo efectivamente operante en la reflexión filosófica. La tensión con el material heredado está presente del mismo modo en *Ion*, donde la poesía homérica aparece en primer plano a través de la figura del rapsoda, que puede no sólo recitar el texto, sino también explicarlo, en un giro que lo acerca a la actividad que venimos describiendo. Para enfatizar similitudes, también allí está presente el problema de la exégesis homérica y el tema de la sapiencia, especialmente cuando ocupa un papel central la afirmación de que el que sabe reconoce cuándo se dice lo cierto y lo errado.[33]

En el enfoque platónico la *polytropía* queda desvinculada del entorno mítico y de la metodología de crítica literaria. La vacilación de Sócrates, podemos pensar, responde a que el planteo es incompleto, ya que del mero examen de los textos homéricos no surge el principio de que nadie actúa mal voluntariamente. En última instancia, lo que paraliza a Hipias y a este Sócrates que opta por no salir de los límites de la exégesis homérica es que faltan allí elementos básicos para la

33 La conexión entre *Ion* e *Hipias mayor* está enfatizada con claridad por C. Kahn, en su trabajo *Plato and the Socratic Dialogue. The philosophical use of a literary form*, Cambridge, CUP, 1996, cap. 4: "Plato as a minor socratic: *Ion* and *Hippias Minor*". Véase también Raeder, H., *Platons philosophische Entwickelung*, Leipzig, Teubner, 1905, pp. 94 ss.

reflexión ética y, peor aún, el formato textual se presta para la fundamentación del predominio cognitivo del enfoque y la consecuente neutralidad de las técnicas, como veremos en el punto siguiente. La crítica ínsita en este planteo radica en que las líneas intelectuales que toman como núcleo estos desarrollos, entre las cuales podemos citar claramente a Antístenes, estarían limitadas de esta manera, condenadas a mirar los fenómenos a través de los cristales deformantes del texto homérico. La vagancia es una legítima búsqueda de conocimiento en terrenos incógnitos, a diferencia de la repetición mecánica de tópicos tradicionales manipulados como piezas de rompecabezas para hacerles decir lo que a un autor se le antoje. En la misma línea del *Ion*, que condena de igual modo la exégesis literaria, el *Hipias menor* muestra la conveniencia de abandonar esos límites.

En relación con la utilización de textos homéricos, es conveniente detenerse en la figura de Odiseo. Platón lo consideraba sabio, como surge de la mención de *República*, II.390a, de manera que no debe interpretarse que la defensa de Odiseo sea una ironía. Por otra parte, el mismo contexto de la *República* nos ofrece un marco en el que la mentira es discutida. En ese marco se da por descontado que Homero hace que los héroes lleven a cabo acciones indebidas, por consiguiente puede colegirse que las construcciones teóricas orientadas a tratar de probar que Homero no quiso decir determinada cosa no tienen verdadero sentido. Esto puede interpretarse precisamente en 365c-d, donde Sócrates subraya que está hablando con Hipias y no con Homero, porque no se puede saber estrictamente en qué estaba pensando cuando compuso un verso determinado. De esto resulta que la crítica homérica no es un método confiable, como surge precisamente de la apelación a distintos pasajes por parte de Hipias y Sócrates.

Más todavía, el paralelo con la *República* nos remite al tratamiento de la mentira en esa obra, que plantea puntos de comparación relevantes. Por un lado, en el contexto de la crítica a la educación tradicional se tematiza la cuestión de la mentira diferenciando entre la mentira que un sujeto construye deliberadamente y la mentira verdadera, caracterizada como error en el alma o la mente y, por tanto, imposible de arbitrar de manera voluntaria (382b-c).[34] Esta distinción está supuesta también en *Hipias menor*, ya que allí se discute en el plano de la primera, pero en conexión con el plano cognitivo, lo cual da lugar a las paradojas que sorprenden a Hipias y dictan el vagabundear teórico de Sócrates. En efecto, se examina si es propio del mismo hombre, en su condición de sabio, decir verdad y mentira, ya que el hombre experto en un ámbito es el más capaz de decir mentiras y verdades sobre ese ámbito. Los ejemplos del cálculo, la geometría, la astronomía y las técnicas manuales y poéticas revelan que se piensa lo falso en términos de engaño y no de error, lo cual mantiene intactas las condiciones cognitivas.

Por esta vía se puede saldar la diferencia acerca de la figura de Odiseo, de una *polytropía* mentirosa en *Hipias menor* y sabio en *República*. En rigor, esta última obra es pródiga en instancias en que métodos poco transparentes son justificados en aras de su beneficio público, como la construcción de mitos fundacionales, los sorteos arreglados en la formación de parejas, etc. En esa línea, Odiseo no es necesariamente un ejemplo de quien actúa mal a sabiendas, como supone Lampert,[35] ni queda libre de toda

34 Sobre la mentira verdadera en *República*, véase Marcos, G., "Tipos de falsedad verbal según Platón. A propósito de *República* II, 382b-c", ponencia presentada en el *Congreso Internacional "La República de Platón: utopía, educación y ciudadanía"*, Viña del Mar, 2007.

35 Véase Lampert, L., "Socrates' Defense of Polytropic Odysseus:

mácula ligada con la mentira, como afirma S. Bernadete,[36] sino que puede usar su astucia para beneficiar a su grupo, sin por ello ser un prototipo de villano. Obras como *República* o *Gorgias* trazan el perfil de personajes de este tipo y es obvio que no tienen relación con Odiseo. El mismo Hipias es taxativo al rechazar que quien actúa mal a propósito pueda ser un modelo aceptable, cuando él mismo acepta sin problemas a Odiseo y su astucia en 364c ss. Efectivamente, el mal deliberado es otra cosa y Odiseo no tiene que ver con él más que como disparador del desarrollo argumentativo. En todo caso, Odiseo encarna al sujeto con conocimiento suficiente para alterar el curso de los hechos en su favor, lo cual no dice nada acerca del signo benéfico o dañino que finalmente se plasma en acción. Las mentiras útiles de la *República* dejan resquicios para situaciones cuya complejidad desde el punto axiológico es marcada, lo cual debe tenerse en cuenta cuando se analizan casos como los que se plantean en *Hipias menor.*

Es seguro, al mismo tiempo, que todo el desarrollo, especialmente en la segunda parte del argumento que explora la voluntariedad (371e-376b), apunta al hecho de que la duda sobre la existencia de un hombre bueno que yerre voluntariamente y actúe con injusticia es totalmente legítima, y los desarrollos de otros contextos ligados con el intelectualismo socrático mostrarán que no existe. En este sentido, debe gestarse teóricamente la posibilidad de una capacidad cognitiva amplia, como la que la tradición atribuye a Odiseo, combinada con una voluntad que busque el bien y, por tanto, reniegue de los usos negativos de su habilidad. Este

---

Lying and Wrong-Doing in Plato's *Lesser Hippias*", in *Review of Politics* 64.2, Indiana, 2002, p. 252.

[36] Véase Bernadete, S., *The Bow and the Lyre*, Lanham, Rowman and Littlefield, 1997, p. 156.

fundamento se logrará con el planteo del intelectualismo socrático que examinaremos en 4.2.3.

Hemos planteado hasta aquí que el *Hipias menor* constituye un dispositivo de ataque directo al enfoque que asocia la práctica filosófica con la crítica homérica. Notemos finalmente que además puede vislumbrarse en su estructura un conciso y útil ejemplo de aplicación del método hipotético. No sólo muestra el cuidadoso análisis de términos y el establecimiento del sentido que se dará a cada uno, sino que indica, en coincidencia con las recomendaciones de *Fedón*, 99-100, el modo en que se debe proceder frente a las impugnaciones del interlocutor, buscando hipótesis más abarcadoras. Lejos de la compartimentación de argumentos, el diálogo muestra el modo en que se concatenan afirmaciones para construir un todo coherente. Se muestra, además, el modo en que la búsqueda puede detenerse en un punto suficiente, que puede no ser la aquiescencia del interlocutor sino el momento pragmático en que la charla se interrumpe aun en aporía, pero con fidelidad al argumento. En este sentido, en el caso del problema tratado en la última parte del *Hipias menor*, las conclusiones a las que se arriba, provisionales porque colisionan con las del interlocutor y parecen difíciles de probar taxativamente por Sócrates en este punto, serán la base de desarrollos posteriores que llevarán, como dijimos, a la postulación de la tesis de la imposibilidad de actuar mal voluntariamente, que opera como presupuesto de los desarrollos posteriores. En última instancia, la respuesta avanzada de la pregunta por el tipo humano superior será la que señala al filósofo, figura en la cual el conocimiento del mundo eidético y su fundamento, la Forma de Bien, aseguran su actuación virtuosa.

4.2.2. Saber mentir, mentir a propósito y el problema de la neutralidad de las técnicas

La exposición de Hipias se ha mantenido, podemos suponer, dentro de los lineamientos generales del formato de apelación a los textos homéricos que tratamos en el punto anterior y en esa restricción podría estar la razón del silencio o fastidio de Sócrates. Incitado a la pregunta, Platón muestra a su portavoz provocando dos cambios contundentes: por un lado, instala el marco de diálogo dejando atrás la *makrología* del discurso expositivo, a pesar de los reproches de Hipias en 369c, que pide volver a hablar uno tras otro. Por otro, si efectivamente estamos ante el tratamiento de las ocupaciones bellas que se menciona en *Hipias mayor*, 286a, la imposibilidad de explicar qué es lo bello, sumada al presupuesto de que se debe saber qué es algo antes de reconocer sus instanciaciones, hace que persistir en esta línea sea una pérdida de tiempo. En lugar de esto Sócrates se instalará en la pregunta por la mentira y el error, de un modo que sugiere que es la esfera a la que pertenece el discurso de Hipias.

Este texto ha servido para ejemplificar el uso de falacias en la obra de Platón, como sucede en la obra de Sprague, *Plato's Use of Fallacy*.[37] Concentrémonos en el primer argumento, que se extiende entre 364b y 371e y discute la oposición entre Aquiles y Odiseo examinando el sentido del término *polýtropos*, que rápidamente conecta con mentiroso o falaz. Con esto queda construida la oposición Aquiles-veraz y Odiseo-falaz que será analizada en lo que sigue. El planteo se vuelve oscuro y confuso desde el principio, mucho antes de que Sócrates se declare en estado de "vagabundeo cognitivo" en 372d y 376c. Inmediatamente se pregunta por la naturaleza del hombre falaz y se lo caracteriza como el que

[37] New York, Barnes & Noble, 1962.

es capaz de mentir. Con más capacidad se puede, entonces, mentir mejor, como prueban los ejemplos de las técnicas. El más hábil para urdir un engaño es el experto, por lo cual en esta misma figura reposan la veracidad y la mentira. En conclusión, Aquiles y Odiseo no son tipos humanos contrarios en este punto. Este comportamiento similar de ambos es probado en 369c-371e apelando a pasajes homéricos en los que en apariencia Aquiles miente o usa la *polytropía*, adecuando el discurso a su interlocutor de turno, lo cual es explicado por Hipias como una acción involuntaria dictada por la ignorancia. La introducción de la dimensión de la voluntad disparará el segundo argumento. Revisemos la lógica de esta primera parte.

En la lectura de Sprague estamos frente a un argumento falaz, cuyo problema radicaría en la utilización de términos como *dýnamis*, "capacidad", o *polytropía*, que pueden implicar tanto sentidos positivos como negativos. En la misma línea Mulhern propone una clave general para el equívoco en el diálogo íntegro que sintetiza como confusión entre términos "de *dýnamis*", que indican habilidad, frente a términos "de *trópos*", que indican habitualidad, es decir, un carácter propenso a actuar de determinada manera.[38] El término *polýtropos* mismo sería equívoco, ya que implica una noción "de *trópos*", porque implica un determinado tipo de carácter, pero a la vez sirve como vocablo para mentar una *dýnamis*, en el sentido de "versatilidad", "astucia". En rigor, no es seguro que tal diferencia pueda estar presente en la construcción del término y, si lo está, no aporta una ambigüedad suficiente para que el diálogo entero colapse por ella.

El influjo de esta diferencia en el primer argumento es

[38] Véase, por ejemplo, Sprague, *op. cit.* y Mulhern, J., "*Trópos* and *polytropía* in Plato's *Hippias Minor*", in *Phoenix*, 22.4, Ontario, 1968, pp. 283-8.

claro, ya que efectivamente se pasa del falaz en tanto hombre que suele mentir, al falaz en tanto hombre que puede mentir, e implicaría que la capacidad –*dýnamis*– de decir verdad y mentira no implica un carácter –*trópos*– que unifique ambas conductas, sino que podrían mantenerse separadas, de manera que el hombre veraz no sea el mismo que el hombre mendaz. Para que el argumento sea consistente la similitud debería restringirse al plano de la posibilidad, es decir, de la *dýnamis*. Mulhern sostiene que esto no sucede, y que se vuelve a un sentido de *trópos*, punto que objeta con razón Weiss notando que el sentido de *dýnamis* opera como una definición estipulativa que no se altera.[39] Desde su punto de vista, no hay una oposición entre términos de *dýnamis* y de *trópos*, sino que la dimensión del carácter se da dentro de la primera clase, entre términos de *dýnamis* neutros y términos de *dýnamis* orientados positiva o negativamente. Esto se desprendería de la posición neutra de Sócrates, que pregunta sin suponer una contradicción si el hombre falaz es sabio, y de las respuestas de Hipias, que introducen una orientación negativa en la que se concede que el mentiroso es sabio *en mentir* (365d-e). Hoerber enfatiza de la misma manera que el texto está atravesado de términos incompatibles, como sucede con *panourgía*, "acción malvada", y *phrónesis*, "sensatez", que en 365e aparecen asociadas como rasgos de quien sabe mentir.[40]

En rigor, en el horizonte de la filosofía platónica, la resonancia del término *pseudés*, "falaz" o "mentiroso", implica también "falso" en el sentido de erróneo o equivocado. Si es así, este último sentido repugna la asociación con capacidad y sapiencia, que es el enfoque que priorizará Sócrates desde

[39] Véase Mulhern, y Weiss, R., "*Ho agathós* as *Ho dynatós* in the *Hippias Minor*", in *Classical Quarterly* 31.2, Cambridge, 1981, pp. 287-304.
[40] Véase Hoerber, *op. cit.*, 1964, pp. 143-55.

365e. Al contrario, estos rasgos están ligados específicamente con quien está en condiciones de decir la verdad porque capta lo real. En rigor, ambas opciones están presentes en el sentido de *pseudés*, que en su variante verbal quedan claras en la voz activa *pseudeîn* en tanto mentir y en la voz media *pseúdesthai* en tanto equivocarse. La tensión entre los dos sentidos es fundamental para el tratamiento de la mentira en *República*, II que mencionamos en 4.2.1, en donde se afirma que la "mentira verdadera", en el sentido más radical del término, es la que está enraizada en el sujeto, es decir, la reflejada en la forma media que indica el error, mientras que aquella que se plantea deliberadamente supone un estado de saber básico que se manipula por alguna razón, que puede ser el engaño, pero también la construcción ficcional, la conveniencia política o, atendiendo al contexto del *Hipias menor*, los aspectos politrópicos de la conversación dialéctica.

Estructuralmente, cuando Sócrates le da a elegir a Hipias entre dos motivos del engaño, por estupidez o por malicia, en 365e, éste opta sin dudar por la última posibilidad. En algún sentido se compromete con la dimensión superficial de la mentira y queda desdibujada su vertiente más originaria y profunda, que es la de una ignorancia que afecta al sujeto en su constitución misma cegándole su percepción del bien. Todas las paradojas del *Hipias menor* se desgajan de esta escisión impropia en el inicio del diálogo y se profundizarán cuando poco después, en 366a, se produzca el equívoco respecto de los contenidos. En efecto, al preguntarse sobre la naturaleza de la sapiencia del hombre falaz Hipias apunta a una dimensión disposicional o de formato, de modo que el objeto conocido es el mecanismo de la mentira. Saber mentir es dominar ciertos engranajes y articulaciones argumentativas que logren persuadir al interlocutor de algo, evitando que éste descubra su falta de adecuación a lo real.

Nada hay en este planteo que refiera al contenido temático de la mentira y, sin embargo, poco después Sócrates se explaya en ejemplos de técnicas específicas en las que un experto puede operar con más comodidad que un lego. Nótese que se trata de un plano diferente del inicial, donde se planteaba un saber sobre la mecánica retórica de la mentira que es desplazada por Platón al terreno del contenido.

Está operando en este punto una lógica similar a la que abre el *Gorgias*, donde, en la breve conversación inicial con el famoso sofista, éste pretende sostener que la retórica es una técnica orientada al manejo de los discursos, frente a lo cual Sócrates reniega de una técnica cuyo contenido no es un aspecto de la realidad, sino que volvería sobre los instrumentos de expresión, de modo tal que constituiría una suerte de aberración categorial que confunde el plano lingüístico con el plano ontológico. En ese planteo se esfuerza por lograr que Gorgias mantenga esta división indicando que el lenguaje es potestad de todas las técnicas y no puede ser al mismo tiempo objeto. De un modo parecido en *Hipias menor*, 366a, cuando Hipias intenta posicionar el manejo de la mentira a la manera de un artilugio retórico independiente, Sócrates introduce el plano del contenido: los sabios son sabios "en relación con aquello en lo que mienten". Si es así, el más capaz de convencernos de que dos más dos no es cuatro es un matemático experto, así como quien quiere engañar al fisco contrata contadores avezados, que, claro está, si se lo proponen serán los mismos que hagan las declaraciones de impuestos más prolijas y adecuadas. Precisamente en el "si se lo proponen" radica la bisagra que nos traslada a la segunda parte de la argumentación.

Tras el pasaje que muestra los cambios de discurso de Aquiles de un modo que lo equipara a Odiseo en su *polytropía*, en 372a se impone finalmente la cuestión de la volunta-

riedad. Los argumentos previos que aliaron mentira a saber sugieren que es mejor quien miente voluntariamente que quien lo hace involuntariamente. La paradoja que emerge es la que ha hecho que la tradición denuncie esta obra como contraria a la ética e indigna de un autor como Platón, que en otros contextos se apartará claramente de opiniones como éstas. Los modelos hermenéuticos que acentúan la prolepsis, es decir, la dimensión anticipatoria de los diálogos tempranos respecto de desarrollos posteriores de la obra platónica, están en mejor condición que los enfoques metodológicos previos, tributarios de una compartimentación en períodos demasiado estricta, para explicar este tipo de planteos a primera vista contradictorios.[41] Si se enfocan las conexiones internas dentro de las obras, que por otra parte Platón desliza cuantiosamente conectando los contextos ficcionales de distintos diálogos para sugerir sus vínculos,[42] el tratamiento de la voluntariedad debe ser visto como parte integrante del estudio ético que sostiene la tesis del intelectualismo.

La apelación a la capacidad (*dýnamis*) sigue operando en el formato argumentativo elegido para probar que es mejor hombre el que yerra voluntariamente, en sus dos sentidos de cometer un equívoco o cometer una falta deliberada. Se acusa a este argumento de falacia de equivocidad, ya que asistimos a una ambivalencia en términos como "bueno" (*agathós*) y "mejor" (*ameínon*) y sus contrarios, pues se usan con referencia a la habilidad pero también aplicados al ám-

[41] Véase Kahn, C., *Plato and the Socratic Dialogue. The philosophical use of a literary form*, Cambridge, CUP, 1996 y Rowe, C., *Plato and the art of philosophical writing*, Cambridge, CUP, 2007.

[42] Es el caso de la conexión entre Eutifrón ubicado a las puertas del tribunal donde tendrá lugar el juicio a Sócrates relatado en *Apología*, que se liga a su vez con los demás diálogos del juicio, *Critón* y *Fedón*. Asimismo, la situación de *República* se alude en diálogos tardíos, el corpus preveía la trilogía *Sofista*, *Político* y *Filósofo*, etc.

bito moral, punto que produce la confusión testimoniada en 375d. Lo mismo sucede con la noción de "voluntario" (*hekón*), que oscila entre aquello que por habilidad se está en condiciones de hacer y aquello a lo que la voluntad se orienta porque lo desea.[43] Sprague, por su parte, enfatiza el deslizamiento desde "capaz de actuar mal" a "capaz absolutamente" a "mejor en términos morales". En cualquier caso, se evalúan estas contaminaciones como desviaciones sofísticas o estratagemas deliberadas dispuestas para ser resueltas a primera vista por el lector. Desde tal perspectiva, sostenida por la mayor parte de estos intérpretes, el argumento falla porque hay falacias presentes y persistentes.

Cabe mencionar, sin embargo, la interpretación de R. Weiss, que afirma que no existe en el texto una dualidad semántica que haga ambiguos los términos, de modo que *agathós* y su comparativo siempre tienen sentido de habilidad y no moral, mientras que en el caso de voluntario no hay una oposición entre el sentido de habilidad y el de lo deseado, sino que voluntariamente implica siempre la capacidad asociada con el deseo.[44] Esta línea exegética insiste con toda razón en un punto relevante. En rigor, no se trata de una argumentación en la que el término "bien", que como sancionará más tarde Aristóteles respecto del ser "se dice de muchas maneras", se aplique en sus distintos usos indiscriminadamente, que sería lo que sugieren los sostenedores de la "desviación sofística". Al contrario, el problema de la argumentación socrática sería que las distintas nociones de bien están encarceladas bajo el predominio arbitrario de una de sus dimensiones, en este caso la cognitiva.

Si se presta atención al decurso del razonamiento desde el inicio, se advierte que la aparición de la noción de *polýtro-*

43 Véase Hoerber, *op. cit.*, p. 127 y Mulhern, *op. cit.*, p. 288.
44 Weiss, R., *op. cit.*, pp. 287-304.

pos es puesta en consonancia con el sentido de falaz, pero no adviene allí ningún aspecto de análisis moral, sino que Sócrates avanza, como hemos visto, por el aspecto cognitivo y desarrolla a partir de allí la ecuación experto-sabio, sin importar si tal experto es falaz o veraz. Desde el inicio, entonces, nos enfrentamos a una noción de técnica que pretende independizarse de sus corolarios en el plano práctico. Esta visión sesgada, que no atiende sino a los aspectos epistémicos del bien, será denunciada por las inconsecuencias que produce.

Más adelante, en el segundo argumento, la misma ecuación experto-sabio es analizada en contraste con su versión defectiva, en la que el inexperto-ignorante está en desventaja frente al experto-sabio, de modo que este último es mejor que el primero cuando actúa falazmente de modo deliberado. En un aspecto que subraya lo epistémico, evidentemente la voluntariedad queda del lado de los términos positivos, de modo que cualquier cosa que haga el experto-sabio en dominio de sus acciones es superior a sus variantes negativas de inexperiencia, ignorancia e involuntariedad. Si esta es la matriz teórica básica y las aristas cognitivas rigen esta esfera, se colige que el hombre bueno y sabio puede cometer injusticia voluntariamente.

El giro hacia el intelectualismo está presente en la alusión de Aristóteles a pasajes del *Hipias menor*, que tiene el interés adicional de que sugiere una conexión con la filosofía de Antístenes, ya mencionada en 4.2.1 a propósito de la utilización del formato literario. En *Metafísica*, 1025a6-9 Aristóteles apunta directamente a la crítica de la posición de Antístenes. En ese contexto, luego de definir al enunciado falso como aquel que se dice de una cosa que no es aquella respecto de la cual es verdadero, trae a cuento la tesis antisténica a la que tacha de "simpleza". Según ella, "nada se

enunciaba a no ser con un enunciado propio, uno para cada cosa; de donde resultaba que no era posible contradecir, ni casi errar" (1024a30-32). A propósito de esta tesis, que implica el conocido tópico de la imposibilidad del error, plasmado gráficamente en la tesis: quien dice dice algo, quien dice algo dice lo que es, quien dice lo que es dice la verdad, según testimonia Proclo (*Sobre el* Crátilo *de Platón*, 37; *FS*, 959; *SSR*, V.A.155), Aristóteles agrega una idea que tiende sin duda fuertes lazos intertextuales con el *Hipias menor*. En efecto, se dice que un hombre es falso o falaz cuando elige enunciados de ese tipo y trata de infundir esos conceptos en otros, a lo cual se agrega:

> Por eso es falso lo que se dice en el *Hipias*: que el mismo hombre es a la vez falso y verdadero. Considera falso, en efecto, al que puede engañar (y éste es el que sabe y el sensato); y, además, piensa que el voluntariamente malo es mejor. Y a esta falsedad llega por inducción –pues el que cojea voluntariamente vale más que el que lo hace contra su voluntad–, llamando cojear a imitar la cojera, puesto que, si uno es cojo voluntariamente, sin duda es peor, como sucede en las costumbres.

Aristóteles se refiere a la tesis esbozada en el primer argumento que en 369a-b hace inviable la oposición entre Aquiles y Odiseo, retomando la asociación entre el hombre falaz y los rasgos de saber y sensatez, para pasar luego a agregar el corolario del segundo argumento, según el cual el que actúa mal voluntariamente es mejor que el que lo hace de modo involuntario. Interesa notar que Aristóteles resuelve el entuerto señalando que Platón hace que Sócrates obtenga esta idea por inducción, pero advierte que en rigor hay un error en el mecanismo porque se están unificando acontecimientos

diferentes. Desde su perspectiva, Platón supone que entre un hombre que renquea por enfermedad y otro que renquea a propósito es mejor este último, porque no está afectado por un defecto, sino que su actitud es parte del despliegue de su capacidad. Aristóteles impugna este razonamiento afirmando que no es lícito comparar ambos casos, ya que la diferencia no radica en la voluntariedad o involuntariedad del acto, sino que el acto mismo es distinto, ya que en un caso el hombre renquea, mientras que en el otro el hombre finge. La formulación correcta que se avendría al caso planteado por Platón se referiría a la situación en que un hombre renquea voluntariamente, es decir que elige volverse rengo y dañar su cuerpo hasta dejarlo defectuoso. Entre quien se limita a imitar una acción defectuosa, a la manera de un artista y quien opera un daño sobre sí hay una diferencia flagrante.

Si se sigue esta modificación, los ejemplos se deforman sensiblemente, al corredor lento se opondría el que se lastima para enlentecerse y lo mismo en el caso del luchador; a los sentidos disminuidos naturalmente se opondrían los que han sido lastimados a propósito, los intrumentos de mala calidad frente a los rotos deliberadamente, el alma del caballo indócil frente al que sufrió hasta ser trastornado y así en los demás casos. El punto enfatizado aquí por Aristóteles es que en esos casos las situaciones a las que se arriba por daño deliberado no son preferibles a las que se dan naturalmente y eso se parangona a la situación de las costumbres. Ese ámbito es precisamente el que Hipias no encuentra bien representado y Platón pondrá en primer plano, como dijimos, en el tratamiento del intelectualismo socrático. En este sentido, Aristóteles está adoptando el giro que su maestro impuso en este terreno y señala con este enfoque que el hombre que yerra voluntariamente no existe, ya que nadie elegiría para sí un daño efectivo.

El planteo íntegro resulta ser una crítica sobre la neutralidad de las técnicas, que en época de Platón acusaban ya un sostenido proceso de instauración disciplinar. Basta pensar en la retórica, la matemática o la medicina y su rechazo del nivel meramente empírico.[45] Ésta es la razón principal por la cual el diálogo insiste en ejemplos de técnicas particulares ya desde el primer argumento (aritmética, geometría, astronomía, técnicas manuales y poéticas) y ellas ocupan un lugar central en la revisión de ámbitos del segundo argumento en 375a-375d. Esta pretendida neutralidad de la técnica, que procura cimentar su saber en un conocimiento ajeno a la dimensión ética del bien, instala a sus cultores en la paradoja de la aceptación del mal voluntario.

Esta línea queda claramente esbozada en el argumento adicional sobre la justicia en 375d-376b. En los casos de inducción previos acerca de actividades, órganos, etc., siempre se menciona una técnica o saber que se posee y de acuerdo con el cual se es mejor si se lo utiliza voluntariamente, de modo que al introducirse el caso de cometer injusticia debe especificarse un espectro cognitivo correspondiente. Sócrates enfoca, entonces, el problema de la naturaleza de la justicia como lo haría alguien que prioriza el criterio cognitivo que venimos viendo: se trata de una capacidad o un conocimiento. Si esto es así, será más justa el alma más capaz y más sabia incluso cuando elija actuar mal. Quien conoce lo justo puede decidir voluntariamente si ha de actuar bien o mal y siempre será mejor que el que decide de manera intuitiva su curso de acción. Un planteo similar se propone en *Repúbli-*

[45] Véase Blank, D.: Sextus Empiricus, *Against the Grammarians*, Oxford, Clarendon Press, 1998; Eggers Lan, C.: Hipócrates, *De la medicina antigua*, México, UNAM, 1991 y *El nacimiento de la matemática en Grecia*, Buenos Aires, Eudeba, 1995, y Mársico, C., "Dos modelos de medicina en el *Banquete* y la *República* de Platón", en *Hypnos* 4, San Pablo, 1998.

ca, I.334a, donde aparece igualmente la paradoja de que si la justicia es una técnica el ladrón sería el que mejor se vale de ella. Si la capacidad y sabiduría se identifican con el control del agente sobre el resultado, mientras se esté en el terreno técnico no hay posibilidad de juicio ético.

Todo el planteo se cierra con la duda acerca de la plausibilidad del enfoque. En su aporeticidad, el *Hipias menor* sugiere que esta neutralidad es inviable y debe avanzarse hacia el plexo hermenéutico del intelectualismo socrático, que abandonando el sesgado enfoque cognitivo verá en la formulación "el hombre bueno yerra voluntariamente" una *contradictio in terminis*. Efectivamente, en cuanto se abandona la interpretación parcelada y se incorpora la dimensión ética de la noción de bien, la voluntariedad de las acciones malas es inmediatamente repelida hasta el punto de hacerlas imposibles. Todo fallo, desde esta perspectiva, deberá ser atribuido a una situación de ignorancia. En este caso, todos los ejemplos aducidos en el diálogo se restringen al funcionamiento de ámbitos cognitivos y no pueden ser generalizados. Los tratamientos sobre el bien en la *República* mostrarán de qué modo las múltiples dimensiones del bien, sin limitaciones ni parcelamientos, atraviesan el conjunto de lo real.

Si se entiende de esta manera, no hay en el *Hipias menor* el escándalo que le atribuyó parte de la tradición. Por el contrario, la conclusión general es que se es mejor o peor en técnicas o conocimientos si se es capaz y sapiente, pero si se busca el sentido general de esas nociones se debe ingresar en el nivel de discusión filosófica. En términos de la alegoría de la línea de la *República*, se debe superar el plano de la *diánoia*, ámbito de las técnicas, y avanzar mediante el uso de la dialéctica hacia el Bien como principio no hipotético, fundamento de todo lo existente.

4.2.3. El marco del intelectualismo socrático

La ética socrática, con las dificultades que conlleva su reconstrucción, ha sorprendido a la mayoría de sus estudiosos con las llamadas "paradojas". En lo que sigue hemos de revisar las dos tesis principales que deben ser consideradas a partir de varios textos:[46] por un lado, nadie obra mal voluntariamente; por otro, virtud es conocimiento. Obviamente, esto parece, a primera vista, contradecir los hechos cotidianos, en los que la incontinencia y la debilidad moral parecen datos incontestables. Es lo que se ha dado en llamar el intelectualismo socrático, al que se acusa de colocar la razón en un plano de tanta superioridad con respecto a la voluntad, que esta última perdería toda relevancia en la consecución de la acción moral. Teniendo en cuenta el tratamiento de la voluntariedad en el *Hipias menor*, veremos que, en rigor, el abuso de racionalidad no habita en la posición socrática, sino que para Platón crece al abrigo de los cultores de las técnicas y su pretensión de neutralidad moral. El intelectualismo, por el contrario, lejos de ser paradojal, salvaría de la paradoja del "hombre bueno que actúa deliberadamente mal".

La primera tesis que mencionamos es precisamente la contracara de lo que confundía a Hipias y Sócrates. No hay mala acción voluntaria y, por tanto, no hay modo de hacer al sujeto responsable ni culpable de estas malas acciones. Desde este punto de vista estaríamos ante un planteo más

[46] Estas dos tesis pueden especificarse mejor de diversas maneras, aunque básicamente el contenido último permanece inalterado. Lo que sigue es la formulación que propone G. Santas (1964), a cuya interpretación nos referiremos más adelante, que tiene la virtud de mostrar desde el comienzo la articulación de los dos enunciados: 1.a) Nadie desea el mal y b) el que lo persigue lo hace involuntariamente (*Menón*, 77b-78b, *Protágoras*, 358c, *Gorgias* , 468c); 2.a) La virtud es conocimiento y b) todo el que comete injusticia lo hace involuntariamente (*Gorgias*, 460b-d,509e, *Protágoras*, 345e, 360d).

radical que aquel de la intervención divina de la tradición mítica: aquél planteaba que algunas malas acciones, especialmente aquellas motivadas por la pasión, estaban causadas por un agente divino externo que se adueñaba del agente moral.[47] Aquí, sorpresivamente, la exculpación se universaliza. Ya no es necesario suponer un dios que interviene en el curso de las acciones humanas para pensar que el agente no es totalmente responsable, puesto que pensar que toda mala acción es involuntaria hace innecesaria toda intervención externa. La injusticia sería no culpable y el ámbito de la responsabilidad quedaría reducido a la esfera de acciones que tienen el bien como meta.

En cuanto a la segunda tesis, ha desconcertado históricamente a los lectores desde época muy antigua, ya que, a primera vista, parece quitar del ámbito de la voluntad todo lo referente a las acciones humanas. Si leemos esto al pie de la letra tenemos que pensar que incluso las buenas acciones, que en el párrafo anterior por la primera tesis eran las únicas que quedaban sujetas a una evaluación en términos de responsabilidad y, en general, de moralidad, por esta segunda tesis quedan también afuera de la categoría de la moralidad, porque no son motivadas por la voluntad sino que pasan a estar determinadas por cuestiones gnoseológicas, esto es, si el agente capta o no las virtudes que le permitirían actuar de acuerdo con ellas. Esta lectura supone que la captación del bien es una condición necesaria para que el agente pueda actuar bien; de lo contrario, si es incapaz de captar las virtudes, éste actuará necesariamente mal, entendiendo por esto que actúa en estado de ignorancia y, por lo tanto, en un nivel ajeno a la evaluación moral.

47 Sobre la *áte* y sus efectos sobre la responsabilidad, véase Dodds, E., *Los griegos y lo irracional*, trad. esp. de M. Araujo, Madrid, Alianza, 1980.

En lo que sigue, consignaremos sumariamente las principales posiciones tradicionales que continúan operando en lecturas actuales acerca de este punto, a efectos de contar con un mínimo estado de la cuestión que nos permita manejarnos mejor respecto de su análisis.[48] La primera interpretación, denominada "neoplatónica" y sostenida por Cornford y O'Brien,[49] afirma que el deseo del hombre tiene su objeto en un bien objetivo y absoluto, nunca en lo que meramente parece bien pero no lo es realmente. Por eso, tal como se sostiene en *Gorgias*, 46a-468e, cuando se actúa mal, se hace lo que se quiere –o sea, se adscribe a un bien aparente–, no lo que íntimamente se desea y que solamente puede estar en relación con un bien verdadero y fundante, ya que el deseo, por definición, es deseo del bien "absoluto".[50]

La segunda interpretación, llamada "hegeliana", es sostenida por Steinhart.[51] Se basa justamente en la doctrina hegeliana para dar una salida a la paradoja y sostiene que hay una diferencia entre la arbitrariedad y la voluntad racional. El hombre injusto hace lo que le parece bueno según una decisión arbitraria y siempre falla en alcanzar el

48 Sobre la sistematización y nomenclatura de las principales posturas, véase McTighe, "Socrates on Desire for the Good and the Involuntariness of Wrongdoing: *Gorgias* 466a-468e", in *Phronesis* 29, Leiden, 1984, también en Benson, H. (ed), *Essays in the Philosophy of Socrates*, Oxford, OUP, 1992. Se agregan aquí las del propio McTighe y algunas posteriores.

49 Cornford, F., *Before and After Socrates*, Cambridge, CUP, 1932, p. 51 y O'Brien, D., *The Socratic Paradoxes and the Greek Mind*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1967, pp. 91 ss.

50 Esta interpretación afirma que las palabras de Diotima en el discurso de Sócrates del *Banquete* de Platón están refiriéndose también a esta tesis, puesto que allí se dice que el deseo del bien es común a todos los hombres, interpretando de nuevo este bien como un bien objetivo.

51 Véase *Platons sämtliche Werke*, traducción e introducción de K. Steinhart, Vol. III, Leipzig, 1951, pp. 367 ss. En la misma posición se hallan, entre otros, Friedländer, P. Plato: *The Dialogues (First Period)*, Princeton, Princeton University Press, 1964, pp. 255 ss. y Moreau, J., *La construction de l'idéalisme platonicien*, Paris, PUF, 1939, pp. 151 ss.

bien que es objeto de su voluntad racional, que está *implicite* en todo hombre, como sucede precisamente en el ejemplo hegeliano del criminal que, no obstante sus intentos de escapar a la justicia, quiere *implicite* ser castigado. La tercera interpretación, caracterizada como "hipotética" y sostenida por Gulley,[52] se pregunta por qué, si el objeto de deseo del agente es el bien, la posesión del deseo no es suficiente para evitar la injusticia. En esta lectura se piensa el texto de la paradoja en términos condicionales, en tanto se sostiene que el agente no tiene, en realidad, tal deseo, sino que Sócrates/ Platón se refiere aquí no a un deseo efectivo sino al deseo que el agente moral tendría si conociera el bien y fuera capaz de juzgar el valor real de una acción. Se sigue pensando aquí en un bien objetivo, pero no en un bien que se tiene efectivamente sino que es más bien un desiderátum que, en el caso de poseerse efectivamente, permitiría al agente actuar según la virtud.

Frente a estas tres interpretaciones que piensan el bien como objetivo, la cuarta interpretación, inaugurada por G. Santas,[53] se coloca en una perspectiva subjetivista, en tanto afirma que el agente no actúa en concordancia con la captación del Bien, sino que actúa según lo que cree mejor para él. Por eso, si finalmente, una vez que la acción ha sido llevada a término, se constata que sus resultados no fueron buenos o los esperados, es posible afirmar que el agente no deseó eso sino aquello bueno a lo que aspiraba en el comienzo y, por tanto, no es responsable del mal resultante. Una quinta interpretación, la de McTighe, ya mencionada, sostiene que

52 Gulley, N., *The Philosophy of Socrates*, London, Macmillan, 1968. También, "The interpretation of 'No One Does Wrong Willingly' in Plato's Dialogues", in *Phronesis* 10, Leiden, pp. 82-96.

53 Véase especialmente Santas, G., "The Socratic Paradoxes", in *Philosophical Review* 73, Saskatoon, 1974. También, *Socrates: Philosophy in Plato's Early Dialogues*, London, Routledge, 1979.

en el curso del diálogo entre Sócrates y Polo de *Gorgias*, 466 ss. –texto sobre el que centra su análisis– Sócrates sigue una línea de argumentación errática y comete varias falacias que, a juicio de este autor, no pueden haber pasado inadvertidas para Platón y por lo tanto las interpretaciones anteriores, si bien llegan a algunas conclusiones acertadas, al no dar cuenta de estos errores argumentativos, no pueden tomarse como interpretaciones legítimas del texto.

McTighe se concentra en la pregunta acerca de qué funda la involuntariedad. Para aclarar eso apela a la tesis de G. Santas, según la cual esta tesis tendría otras tres subyacentes: nadie desea el mal y el que lo persigue lo hace involuntariamente; ninguna acción se hace por sí sino por poseer algo que se considera un bien, esto es, algo beneficioso para sí, y, en tercer lugar, hacer lo correcto siempre beneficia al agente. Santas afirma que de estas tres doctrinas se sigue que todo el que actúa injustamente en verdad no desea hacerlo. McTighe, por su parte, apunta que no se sigue estrictamente esto sino que todo el que actúa injustamente lo hace sin saber que es malo para él. Entendiendo esto así, la paradoja no es la ausencia de deseo sino la ignorancia del agente. Así, "involuntario" no es aquí sinónimo de ignorancia, sino que quiere decir que se actúa exento de culpa. Esto es lo que nodalmente conforma la paradoja. Se da aquí, entonces, un paso más, porque no se sostendría simplemente que el que actúa mal lo hace sin saber relamente qué hace, sino que el paso completo que liga la paradoja con la responsabilidad moral ya habría sido dado, porque "involuntario" significa que puesto que la acción ha sido hecha con ignorancia, esto implica que está exenta de culpa. La ignorancia es la base de la involuntariedad, esto es, de la ausencia de culpa para el agente.

En consecuencia, la paradoja no dependería de una particular noción del deseo del hombre, que poseería la ca-

pacidad de intuir un bien objetivo, sino que la paradoja se basaría en que: 1) todos los hombres desean el bien aparente, es decir, lo que creen que es bueno para ellos; 2) la acción injusta es dañosa para el agente; 3) todo agente injusto es ignorante de que su acción lo daña; 4) si supiera que esta acción lo daña no actuaría de ese modo; 5) la ignorancia es siempre involuntaria; 6) la ignorancia del propio daño es exculpatoria; 7) nadie comete injusticia voluntariamente (por 3 y 6).

Se habría establecido aquí, entonces, que la ignorancia es exculpatoria, es decir que el agente no es culpable del mal que comete. Tal como hemos visto en otros estadios, sin embargo, esto no significa que las malas conductas no sean pasibles de acción alguna para ser evitadas. Por el contrario, aquel que actúa mal debe ser reeducado y la sociedad debe evitar que esto se repita, con lo que genera un bien para el cuerpo social, que no tendrá que volver a sufrir el mal, y para el agente, que saldrá de su ignorancia y dejará de causar daños a sí mismo y a otros. Esta doctrina, entonces, no necesariamente tiene que ser entendida como contraria a toda observación empírica de la conducta humana ni como una exculpación de los agentes morales que los libera de toda rendición de cuentas sobre sus acciones sino que, por el contrario, si bien no pone la responsabilidad moral como condición previa de la acción moralmente dañosa, sí establece parámetros dentro de los cuales el agente ha de ser castigado.

El tema de la responsabilidad moral se enrola aquí en una teoría completa de la moralidad y aun del modelo de sociedad, como conjunto de hombres y como Estado, ya que la sociedad en esta doble vertiente pasa a tener un papel fundamental en la implementación de los medios que hagan que un agente particular pueda modificar su modo de vida,

esto es, mediante la admonición de sus conciudadanos en las faltas menores y con la coerción legal en el caso de las faltas mayores.[54] Es de rescatar cómo el castigo cobra aquí un nuevo perfil: ya no es la mera fuerza descargada sobre el que cometió una falta con el solo fin de que sufra en carne propia por aquello que hizo, sino que tiene una clara función educativa y formativa para el agente moral.[55] Nada de esto es posible si la reflexión teórica queda presa del modelo de las técnicas entendidas como saberes neutros, que finalmente habilitan al agente a justificar cualquier tipo de acción. El *Hipias menor* empuja a considerar la tesis básica del intelectualismo socrático como una vía para postular una visión integral del bien. En este marco, la conocida tesis de que la virtud es conocimiento no implica un intelectualismo que sancione una reducción a lo cognitivo. Al contrario, en tanto el conocimiento por excelencia, el *mégiston máthema*, será el conocimiento del bien, el papel fundamental de la ética estará asegurado.

[54] No queremos decir con eso que este texto, así como otros que sostienen tesis similares, conformen un sistema penal. En las obras dedicadas a estos temas, *República* y *Leyes*, no hay tratamiento *in extenso* que confirme esa idea. Las tesis de estas obras, de todos modos, estarían lejos de poder ser identificadas con doctrinas socráticas. Estas concepciones tienen que ver, más bien, con comentarios éticos, no jurídicos, basados tal vez, en sentido amplio, en el ordenamiento social y jurídico que reconoce la intención de que las malas obras sean castigadas.

[55] Podríamos reconocer esta doctrina en las palabras del Sócrates de *Apología*, 25 ss.: "Mas a mí no me convencerás de eso, Meleto, y creo que a ningún otro hombre. O bien yo no corrompo, o bien si corrompo, lo hago involuntariamente. Por consiguiente, en cualquiera de los dos casos, mientes. Ahora bien, si corrompo involuntariamente, para tales faltas involuntarias la ley no dice que se me haga comparecer aquí, sino que se me enseñe y reprenda en privado. Pues es evidente que, si aprendo, cesaré de hacer lo que hago involuntariamente".

5. Nuestra traducción

La presente traducción sigue la edición del texto griego de B. Vancamp: Platon, *Hippias Maior, Hippias Minor*, en *Palingenesia* 59, Stuttgart, 1996. Los criterios generales que hemos seguido concuerdan con los expresados en Platón, *República*, introducción, traducción y notas de M. Divenosa y C. Mársico, Buenos Aires, Losada, 2005, pp. 93-5. La traducción de pasajes citados es nuestra salvo aclaración en contrario. Este trabajo va dedicado a Hernán, Sofía, Lucio y Constanza, con quienes comparto los claroscuros de las paradojas cotidianas y las irrupciones de absoluto que jalonan el mundo humano.

Balaudé, J., "Que veut montrer Socrate dans l'*Hippias Mineur*, in Giannatoni, G. - Narcy, M. (eds.), *Lezioni socratiche*, Napoli, Bibliopolis, 1996, pp. 235-58.

Blackson, T., "Cause and Definition in Plato's *Hippias Major*", in *Philosophical Inquiry* 14.3-4, New York, 1992, pp. 1-11.

Blundell, M., "Character and meaning in Plato's *Hippias Minor*", in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Supplementary volume, Oxford, 1992, pp. 131-72.

García-Baró, M., "*Hipias menor* o que el hombre se diría que es malo por su bondad", en *Daimon. Revista de Filosofía* 21, Murcia, 2000, pp. 39-54.

Grube, G., "On the Authenticity of the *Hippias Maior*", in *Classical Quarterly* 20.3/4, Cambridge, 1926, pp. 134-48.

Grube, G., "Notes on the *Hippias maior*", in *Classical Review*, 40.6, Cambridge, 1926, pp. 188-9.

Grube, G., "The Logic and Language of the *Hippias Major*", in *Classical Philology* 24.4, Chicago, 1929, pp. 369-75.

Hazebroucq, M.: Platon, *Hippias Majeur*, Paris, Ellipses, 2004.

Hoerber, R., "Plato's *Lesser Hippias*", in *Phronesis* 7.2, Leiden, 1962, pp. 121-31.

Hoerber, R., "Plato's *Greater Hippias*", in *Phronesis* 9.2, Leiden, 1964, pp. 143-55.

Hoerber, R. - Kyne, E., "Plato's *Hippias Major*", in *Classical Journal* 50.4, Northfield, 1955, pp. 183-6.

Hyland, D., *Plato and the question of beauty*, Indiana, Indiana University Press, 2008.

Janaway, C., "Plato and the Arts", in Benson, H. (ed.), *A Companion to Plato*, Malden (Massachusetts), Blackwell, 2006, pp. 388-400.

Johann, H., "Hippias von Elis und der Physis-Nomos-Gedanke", in *Phronesis* 18.1, Leiden, 1973, pp. 15-25.

Jung, J.: Platon, *Hippias Majeur*, Paris, Bertrand-Lacoste, 1995.

Kahn, C., "Did Plato write socratic dialogues?", in *Classical Quarterly* 31, 1981, Cambridge, pp. 305-20.

Kahn, C., *Plato and the Socratic Dialogue. The philosophical use of a literary form*, Cambridge, CUP, 1996.

Kato, M., "Plato on Self-Predication of 'the fine' - *Hippias Major* 292, e6-7", in *Bigaku. Japanese Journal of Aesthetics* 45.4, Tokio, 1995, pp. 12-22.

Laguna, T. de, "The Lesser Hippias", in *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* 17, New York, 1920, pp. 550-6.

Lampert, L., "Socrates' Defense of Polytropic Odysseus: Lying and Wrong-Doing in Plato's *Lesser Hippias*", in *Review of Politics* 64.2, Indiana, 2002, pp. 231-59.

Malcolm, J., "On the Place of the *Hippias Major* in the development of Plato's Thought", in *Archiv für Geschichte der Philosophie* 50, Berlin, 1968, pp. 189-95.

McNeil, R., "Platon, critique du matérialisme: le cas de l'*Hippias majeur*", dans *Dialogue: Canadian Philosophical Review* 46.3, Saskatoon, 2007, pp. 435-58.

Morgan, M., "The Continuity Theory of Reality in Plato's *Hippias Maior*", in *Journal of the History of Philosophy* 21.2, New York, 1983, pp. 133-58.

Mulhern, J., "*Trópos* and *polytropía* in Plato's *Hippias Minor*", in *Phoenix* 22.4, Ontario, 1968, pp. 283-8.

Nehamas, A., "Confusing Universals and Particulars in Plato's Early Dialogues", in *Review of Metaphysics* 29, 1975, Washington, pp. 287-306.

Pradeau, J. - Fronterotta, F.: Platon, *Hippias Majeur-Hippias Mineur*, Paris, Flammarion, 2005.

Sider, D., "Plato's Early Aesthetics: The *Hippias Major*", in *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 35.4, Philadelphia, 1977, pp. 465-70.

Soreth, M., *Der Platonische Dialog* Hippias Maior, in *Zetemata* 6, Munich, 1953.

Sprague, R., *Plato's Use of Fallacy*, London, Routledge, 1962.

Tarrant, D., "On the *Hippias Major*", in *Journal of Philology* 35, Baltimore, 1920. pp. 319-31.

Tarrant, D., "The Authorship of the *Hippias Maior*", in *Classical Quarterly* 21.2, Cambridge, 1927, pp. 82-7.

Weiss, R., "*Ho agathós* as *Ho dynatós* in the *Hippias Minor*", in *Classical Quarterly* 31.2, Cambridge, 1981, pp. 287-304.

Wolfsdorf, D., "Socrates' Pursuit of Definitions", en *Phronesis* 48.4, Leiden, 2003, pp. 271-312.

Woodruff, P.: Plato, *Hippias Major*, Indianapolis, Hackett, 1982.

Woodruff, P., "Socrates and Ontology: The Evidence of the *Hippias Major*", in *Phronesis* 23.2, Leiden, 1978, pp. 101-17.

Zilles, W., "Hippias aus Elis", in *Hermes* 53.1, Stuttgart, 1918, pp. 45-56.

HIPIAS MAYOR

Sócrates: Bello y sabio Hipias, hace cuánto tiempo 281a
no venías a nuestra Atenas.[1]

Hipias: No tengo tiempo libre, Sócrates. Elis, cuando hace falta negociar con alguna de las ciudades, siempre me viene buscar a mí primero entre los ciudadanos y me elige como embajador, porque cree que soy el juez y enviado más capaz en las
negociaciones que se plantean ante cada una de las 281b
ciudades. Efectivamente, muchas veces fui como embajador a las otras ciudades y, la mayoría, por asuntos muy variados e importantes, a Lacedemonia. Por esa causa, precisamente, a cuento de lo que me comentas, no frecuento esta zona.[2]

1 Sobre Hipias de Elis, véase Introducción, 2. El mismo encuentro después de bastante tiempo se menciona en Jenofonte, *Memorabilia*, 4.4.5, sin indicios para deducir la preeminencia temporal de uno u otro. Más allá de ello, la repetición revela el rasgo del diálogo socrático como género, que incluye el enfrentamiento ficcional de Sócrates con las luminarias intelectuales de la época. Sobre la ligazón entre Hipias y Antístenes, caso en el cual las críticas al sofista serían ocasión para discutir con su condiscípulo y polémico contemporáneo, véase Introducción, 4.2.1. El diálogo se abre con el término *kalós*, "bello", que en el pasaje introductorio se repite en 282b y 282e aplicado a pensamiento y discurso. Esta repetición sugiere la multiplicidad de terrenos a los que se aplica la noción y, por tanto, la dificultad de establecer su sentido, tópico al que se dirigirá el diálogo. Sobre este punto, véase Introducción, 3.2.3.

2 La mayor parte de los intérpretes considera demasiado vagos los datos para ubicar la fecha en la que se da esta actividad

SÓCRATES: Eso es ser en verdad, Hipias, un hombre sabio y perfecto, porque en el ámbito privado puedes conseguir mucho dinero de los jóvenes
281c y darles una ayuda mayor que la que tomas, y en el público, a su vez, puedes hacer el bien en tu propia ciudad, como tiene que hacer el que no va a ser menospreciado sino muy estimado entre la mayoría.[3] Ahora bien, Hipias, ¿cuál es la causa de que esos antiguos, cuyos nombres son ilustres por su sabiduría, Pítaco, Bías, los del grupo de Tales de Mileto e incluso los posteriores hasta Anaxágoras, o todos o muchos de ellos se hayan alejado al parecer de las actividades políticas?[4]

---

política de Hipias, excepto por una referencia amplia a la paz de Nicias. Sobre la hipótesis que pretende acotar la fecha al 420 a.C. y las implicancias de esta opción, véase Introducción, 2.

[3] La mención conjunta de lo público y lo privado apunta a una realización integral del sujeto que contrasta con la mera persecución de riqueza y las loas de la mayoría. Ambos aspectos están presentes en el símil de la bestia, en *República*, VI.493a ss., donde se traza el perfil de los personajes como poetas, oradores y políticos que ganan fama manipulando la opinión pública por medio del alimento de sus tendencias autodestructivas. La suma de los ámbitos profesionales de Hipias lo vuelven una buena síntesis de esta práctica y ofrecen un ejemplo del mecanismo de argumentación que utiliza. Véase Introducción, 1 y 3.2.1 e *Hipias menor*, 367c y nota *ad loc.*

[4] Con Tales, Pítaco y Bías inicia Platón su lista de Siete Sabios en *Protágoras*, 343a. La lista es necesariamente incompleta porque varios de ellos se ocuparon de asuntos públicos, como surge de Diógenes Laercio, I.13 y 40-42. Las pretensiones de innovación dan lugar a un juicio despreciativo sobre los antiguos, aunque utiliza temáticas tradicionales en 286a ss. a propósito del discurso que constituye su demostración de propaganda. Sobre este punto, véase Introducción, 3.2.1. Por el contrario, a pesar de la innegable tensión entre saber antiguo y saber moderno que surge en torno de Sócrates y que Aristófanes testimonia claramente en *Nubes*, Platón adopta una distancia crítica plena de deferencia como surge de menciones como *República*, II.363a, 387b, V.468d y paradigmáticamente X.595c respecto de Homero, *Protágoras*, 343a respecto de Pítaco, etc. Anaxágoras forma parte de los pensadores más recientes y se lo menciona en varios

HIPIAS: ¿Por qué crees, Sócrates, sino porque eran incapaces y no podían arreglárselas con inteligen- 281d
cia para ambas cosas, lo común y lo privado?

SÓCRATES: ¡Por Zeus! ¿Acaso, así como las demás técnicas han avanzado y al lado de los artesanos actuales los antiguos son mediocres, también tenemos que decir que la técnica de los sofistas, la de ustedes, ha avanzado y en sabiduría los antiguos son mediocres al lado de ustedes?[5]

HIPIAS: Estás totalmente en lo correcto.

SÓCRATES: Por tanto, Hipias, si ahora reviviera Bías
junto a nosotros, merecería burlas al lado de us- 282a
tedes, como también dicen los escultores acerca de Dédalo, que si vivo ahora hiciera obras como las que le dieron un nombre famoso, resultaría ridículo.[6]

---

pasajes (*Apología*, 26d; *Fedón*, 72c y 97b; *Crátilo*, 400a y 409b; *Fedro*, 270a; *Alcibíades I*, 118c; *Gorgias*, 465d y en este pasaje seguido de 283a), entre los que sobresale su relevancia para la formación intelectual de Sócrates y la crítica al mecanicismo en *Fedón*, 72c ss. Véase Cerri, G., "La pagina autobiografica del *Fedone*. Da Socrate a Platone", in *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 75.3, Urbino, 2003, pp. 51-62.

5 Sobre las ideas de progreso extendidas en la época, véase Dodds, E. R., "The Ancient Concepts of Progress", in *The ancient concept of progress and other essays on Greek literature and belief*, Oxford, OUP, 1985, pp. 1-25.

6 Dédalo ocupa en la mitología el lugar del artista avezado. De acuerdo con algunas líneas de la tradición llegó a Creta exiliado de Atenas, después de asesinar a su sobrino por celos profesionales, y en la corte de Minos construyó el laberinto y la vaca de Pasífae. Para escapar de allí hacia el sur de Italia diseñó alas que, por falta de precaución respecto a la cercanía con el sol, terminaron con la vida de su hijo Ícaro. Platón menciona a Dédalo en varias oportunidades (*Eutifrón*, 11e, 15b, *Alcibíades I*, 121a, *Menón*, 97d, *Ion*, 533a, *República*, 529e, *Leyes*, 677d), entre las que cabe señalar sus estatuas con movimiento propio en *Menón*, 97d. D. Sider nota que la ironía del pasaje radica en la contradicción de esta idea con la tesis positiva de 291d, según la cual algo bello debe ser así siempre ("Plato's Early Aesthetics: The Hippias Ma-

Hipias: Así es, Sócrates, justo como estás diciendo. Sin embargo, yo suelo elogiar a los antiguos y anteriores a nosotros antes y más que a los actuales, para precaverme de la envidia de los vivos y por temor a la ira de los muertos.[7]

282b Sócrates: Es bello que hables y pienses así, Hipias, según me parece. Y puedo darte testimonio de que estás diciendo la verdad, y realmente la técnica de ustedes ha avanzado en cuanto a poder actuar en el ámbito público junto con el privado. Gorgias, el sofista de Leontino, vino aquí desde su ciudad como embajador en el ámbito público como el más capaz de los leontinenses de actuar en asuntos comunitarios y dijo, al parecer, cosas excelentes en público así como en privado hizo demostraciones, y reuniendo a los jóvenes
282c hizo mucho dinero y se lo llevó de esta ciudad.[8] Y si prefieres, está nuestro compañero Pródico, que muchas veces vino por cuestiones públicas.[9]

---

jor", in *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 35.4, Philadelphia, 1977, p. 466).

7 Este temor reverencial resulta similar al que muestra la reacción de Hipias cuando se menciona en 297a a los héroes que podrían esperar sobrevivir a sus padres. Se atribuye a Hipias un tratamiento sobre la envidia (DK 86B16 = Estobeo, *Florilegio*, 3.38.32). Véase Stevens, E., "Envy and Pity in Greek Philosophy", in *American Journal of Philology* 69.2, Baltimore, 1948, pp. 171-89.

8 Gorgias, nacido en Sicilia hacia 483 a.C., llegó a Atenas como embajador de Leontino en 427 a.C. Sobre la relevancia de esta fecha para el establecimiento de la fecha dramática, véase Introducción, 2. Su práctica es retratada por Platón en el diálogo homónimo, donde denuncia los inconvenientes teóricos y las implicancias ético-políticas negativas de su posición.

9 Pródico nació alrededor de 470 a.C. en Ceos. Estuvo en Atenas entre 430 y 415 a.C. Es mencionado en *Menón*, 96d y *Crátilo*, 384b como maestro del que Sócrates recibió lecciones, especialmente en el terreno de la correlación entre lenguaje y realidad conformada por la teoría de la "adecuación de los nom-

Precisamente la última, hace poco, vino por una cuestión pública de Ceos y cuando habló en el Consejo recibió muy buenos comentarios y en privado hizo demostraciones, y cuando reunió a los jóvenes se llevó una cantidad de dinero sorprendente. Ninguno de aquellos antiguos consideró digno nunca cobrar un sueldo para intervenir ni hacer demostraciones de su propia sabiduría frente a un rejunte de hombres disími- 282d
les. Tan básicos eran y les pasaba inadvertido qué valioso es el dinero.[10] Cada uno de ellos gana más dinero con su sabiduría que cualquier otro artesano, sea cual fuere su técnica. Y más que todos ellos Protágoras.[11]

HIPIAS: No sabes lo que es bueno en este terreno, Sócrates, porque si supieras cuánto dinero llevo ganado yo, te sorprenderías. Dejemos otros casos, pero cuando una vez llegué a Sicilia, donde Protágoras vivía con fama, respeto y más edad 282e

bres" (*orthótes onomáton*). Sobre la importancia de sus desarrollos en el terreno de la filosofía del lenguaje, véase nuestra introducción al *Crátilo* en esta colección. En *Fedro*, 267a-b y *Protágoras*, 337a ss. predomina la ridiculización de esta práctica.

10 El cobro de dinero por enseñanzas dividió aguas en el grupo socrático, donde conviven las posiciones negativas de quienes siguen el comportamiento de Sócrates, como Platón y Antístenes, y quienes adoptaron la tendencia del cobro, como Aristipo. Sobre el caso de los sofistas, véase Tell, H., "Wisdom for sale? The sophists and money", in *Classical Philology* 104.1, Chicago, 2009, pp. 13-33.

11 Con la mención de Protágoras se completa el horizonte de los más conocidos sofistas del s. V a.C. Como Gorgias, Hipias parece haber complementado su actividad con los contactos políticos, no como embajador sino por su frecuentación de gobernantes como Pericles y, probablemente, por la redacción de la Constitución de la colonia de Turio. Sobre este punto, véase Divenosa, M., "Protágoras y la autoría de la Constitución de Turios", en *Legalidad cósmica y legalidad humana en el pensamiento clásico*, Buenos Aires, Unsam Edita, en prensa.

mientras que yo era muy joven, en poco tiempo gané mucho más de ciento cincuenta minas, y de una sola región muy chica, Ínico, más de veinte minas. Cuando volví a mi casa con eso se lo di a mi padre, así que él y los demás ciudadanos estaban sorprendidos y deslumbrados.[12] Creo que prácticamente gané yo más dinero que otros dos juntos, sean quienes fueran esos sofistas.

SÓCRATES: Otra vez hablas con belleza, Hipias, y
283a es una gran prueba de tu propia sabiduría y de cuánto superan los hombres actuales a los antiguos, porque según tu argumento era enorme la ignorancia de los anteriores, ya que cuentan que a Anaxágoras le pasó lo contrario que a ustedes: habiendo recibido mucho dinero se descuidó y lo perdió todo –tan insensatamente practicaba su saber–, y cuentan también sobre otros antiguos otras cosas por el estilo.[13] Entonces, me parece

[12] El verbo *ekplégnymi* con el que se refiere el asombro indica una extrema conmoción que lleva a quedar fuera de sí. Se usa profusamente en *Ion* para mentar el efecto hechizante que causa la poesia. Esto refuerza la ligazón entre las distintas técnicas del discurso, cuya posibilidad de restringirse a lo superficial se enfatiza por la asociación del asombro con el éxito económico. La importancia que Hipias le concede a este aspecto surge además de *Hipias menor*, 304b. La zona de Sicilia es criticada ácidamente en *República*, III.404d por sus excesos y lujos voluptuosos, los que obstaculizan la actividad teórica, y queda posicionada así como la contracara de la modalidad espartana. La mención recuerda seguramente las desventuras de Platón en Siracusa, en ocasión de los viajes para promocionar su filosofía y llevar a la práctica su proyecto político. Sobre este punto, véase nuestra Introducción a *República* en esta misma colección. En cuanto a Ínico, no hay menciones adicionales a esta ciudad, pero suele identificársela con la que menciona Heródoto en 6.23 ss., cercana a Agrigento.

[13] El conjunto de menciones resulta una referencia irónica al materialismo instalado en el ámbito intelectual. La mención de Anaxágoras consta efectivamente en Diógenes Laercio, II.7. El contraste más evidente queda establecido con la anécdota de

que esto muestra una bella prueba acerca de la sabiduría de los actuales frente a los previos, y 283b
muchos están de acuerdo en que el sabio debe ser sabio principalmente con él mismo, y parámetro de esto es, por tanto, el que gana la mayor cantidad de dinero.[14] Y que con esto sea suficiente. Pero contéstame lo siguiente: ¿tú mismo de cuál ciudad a las que fuiste ganaste más cantidad de dinero? ¿O es claro que fue de Lacedemonia, donde fuiste más cantidad de veces?

HIPIAS: No, por Zeus, Sócrates.

SÓCRATES: ¿Cómo dices? ¿Acaso ahí fue donde menos?

HIPIAS: Nunca absolutamente nada. 283c

SÓCRATES: Estás contando un prodigio realmente sorprendente, Hipias. Y dime: ¿tu sabiduría no puede hacer mejores en virtud a los que conviven con ella y la aprenden?

Tales que narra Platón en *Teeteto*, 174a, en la cual se insiste en el desapego respecto de la riqueza y la inutilidad en cuestiones prácticas de este pensador.

14 Esta hipótesis, que apunta a la sapiencia y a lo *kalós* desde un prestigio social tributario de la acumulación de riqueza, es precisamente lo que va a ser refutado primero por medio del caso de la reacción de Esparta frente a la práctica de venta de enseñanzas y luego a través del señalamiento de la falta de un saber que oficie de base. La mención de *Laques*, 183a, que se ha señalado como contradicción con este pasaje y por lo tanto indicio de la calidad apócrifa de este diálogo (Kahn, C., "The Beautiful and the Genuine", in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 3, Oxford, 1985), sólo menciona la lucidez de los espartanos para invertir en lo que les conviene y rechazar a los supuestos maestros de combate, del mismo modo que evitan la compra del saber de Hipias, de manera que no presenta un contenido inconciliable. En tal sentido, la desautorización de estas figuras es una constante en el planteo de Platón y esta suerte de giro filoespartano que se va explicitando forma parte de las actitudes necesarias implicadas por el gobierno de filósofos propuesto en los libros centrales de *República*.

HIPIAS: Y mucho, Sócrates.

SÓCRATES: ¿Pero podías hacer mejores a los hijos de los de Ínico y sin embargo no eras capaz de hacerlo con los de los espartanos?

HIPIAS: Para nada.

SÓCRATES: ¿Acaso los sicilianos desean volverse me-
283d jores, pero los lacedemonios no?

HIPIAS: Es totalmente claro que también los lacedemonios, Sócrates.

SÓCRATES: ¿Acaso, entonces, rehuían tu enseñanza por carencia de riquezas?

HIPIAS: Por supuesto que no, dado que tienen suficiente.

SÓCRATES: ¿Y por qué podría ser que deseándolo y teniendo riquezas, y pudiendo tú ayudarlos con lo mejor, no te mandaron de vuelta lleno de dinero? Y otra cosa, ¿no sería que los lacedemonios podrían educar a sus propios hijos mejor que tú? ¿Diremos algo así y tú vas a estar de acuerdo?

283e HIPIAS: De ninguna manera.

SÓCRATES: ¿Entonces no pudiste convencer a los jóvenes en Lacedemonia de que en tu compañía avanzarían más hacia la virtud que entre ellos mismos, o no lograste convencer a sus padres de que te los debían entregar en lugar de ocuparse ellos, si es que se preocupan en algo por sus hijos? Porque seguramente no envidiaban a sus propios hijos por volverse mejores.[15]

[15] Lo que hasta ahora era un saber inespecífico –y aparece en *Hipias menor* como una alambicada mezcla de capacidades técnico-manuales– se conecta en 283c con una arista ética que desencadena el núcleo del diálogo, al poner en primer plano la relación de lo bello con lo virtuoso. De un modo similar hace Platón que el personaje Gorgias afirme, en *Gorgias*, 460a, que

HIPIAS: Yo no creo, realmente, que los envidiaran.

SÓCRATES: Pero Lacedemonia está bien legislada.

HIPIAS: ¿Cómo no? 284a

SÓCRATES: Y en las ciudades bien legisladas lo más respetado es la virtud.

HIPIAS: Claro.

SÓCRATES: Y tú sabes transmitirla a otros hombres de la mejor manera.

HIPIAS: Seguro, Sócrates.

SÓCRATES: Entonces, el que sabe transmitir de la mejor manera la técnica hípica, ¿acaso no es respetado más en Tesalia que en el resto de la Hélade y gana ahí la mayor cantidad de dinero, y en cualquier lado donde ese tema se tome seriamente?[16]

---

su enseñanza de la retórica incluye la transmisión de la virtud. Nótese que, descartada la motivación de la envidia –sobre este punto, véase 282a y nota *ad loc.* y el argumento similar en *Menón*, 93c-d–, Hipias debe admitir una falla en el poder persuasivo de su técnica retórica y sólo poco después, en 284b, atinará a atribuir este comportamiento a una disposición legal que deja sus capacidades incuestionadas.

16 Una autoridad parecida en el terreno de la hípica se le reconoce a los tesalios en *Menón*, 70a y *Leyes*, I.625d. La pericia en este terreno oficia de paralelo con la buena legislación espartana que permitiría distinguir las enseñanzas beneficiosas de las nocivas. Un giro cargado de ironía hará que a partir de 284c Sócrates desarrolle un contraargumento que pone en duda que las leyes estén bien establecidas: las ciudades bien legisladas buscan la virtud (284a); pero las leyes espartanas no permiten educar a los hijos en costumbres foráneas (284b-c); la ley busca lo bueno, mientras que las leyes positivas pueden ser dañinas o provechosas (284d); las leyes dañinas son ilícitas (no estrictamente leyes; 284d); los que saben dan garantía de que es así (284e); entonces, lo efectivamente legal para los lacedemonios es aceptar la educación en costumbres foráneas (285a-b). Cabe notar que el planteo se basa en el supuesto de que Hipias puede, efectivamente, enseñar la virtud, punto que quedará abiertamente descartado en el curso de la obra y convierte al pasaje 284a-285b en un razonamiento que apunta a probar que, si Hipias y sus colegas no tienen un saber efectivo, como de hecho sucede, lo correcto es no ceder a sus ofertas de enseñanza.

HIPIAS: Naturalmente.

SÓCRATES: Precisamente, el que puede transmitir las más valiosas enseñanzas respecto de la virtud
284b ¿no será respetado más en Lacedemonia, y ganará más dinero, si quiere, y en cualquier otra ciudad de los griegos que esté bien legislada? ¿Pero crees, compañero, que esto pasa más en Sicilia, especialmente en Ínico? ¿Tenemos que estar convencidos de eso, Hipias? Porque si tú lo mandas, hay que estar convencido.

HIPIAS: Porque no es tradición entre los lacedemonios, Sócrates, modificar las leyes, ni tampoco educar a sus hijos fuera de las costumbres.

SÓCRATES: ¿Cómo dices? ¿No es tradición entre los
284c lacedemonios actuar adecuadamente sino equivocarse?

HIPIAS: Yo no diría eso, realmente, Sócrates.

SÓCRATES: ¿Entonces estarían actuando adecuadamente al educar a los jóvenes mejor y no peor?

HIPIAS: Adecuadamente. Pero no es legal darles una educación extranjera, ya que, tienes que saberlo bien, si es que algún otro consiguiera ahí dinero alguna vez por dar educación, yo podría conseguir mucho más –al menos disfrutan cuando me escuchan y me elogian–, pero, como digo, no es legal.[17]

284d SÓCRATES: ¿Estás diciendo, Hipias, que la ley es un daño o un provecho para la ciudad?

HIPIAS: Se establece, creo, como provecho, pero algunas veces también es nociva, si la ley se establece mal.

SÓCRATES: ¿Y qué? ¿Los que establecen la ley no lo

[17] Al tema del elogio se volverá en 285c y dará lugar al desarrollo nuclear del diálogo.

hacen como el mayor bien para la ciudad? ¿Sin ello es imposible gobernar con equidad?

HIPIAS: Tienes razón.

SÓCRATES: Por tanto, cuando los que intentan establecer las leyes yerran el bien, han errado la legalidad y la ley. ¿O qué dices?

HIPIAS: En términos estrictos, Sócrates, es así, pero 284e
sin embargo los hombres no suelen llamarlo así.

SÓCRATES: ¿Quiénes, Hipias, los que saben o los que no saben?

HIPIAS: La mayoría.

SÓCRATES: ¿Y los que saben la verdad son ésos, la mayoría?

HIPIAS: Por supuesto que no.[18]

SÓCRATES: Pero al menos los que saben creen que en verdad para todos los hombres lo más provechoso es más propio de la ley que lo que resulta más nocivo. ¿O no estás de acuerdo?

HIPIAS: Sí, estoy de acuerdo en que en verdad es así.

SÓCRATES: ¿Entonces es así y eso es lo que creen los que saben?

HIPIAS: Claro.

SÓCRATES: Pero para los lacedemonios, como dices,
es más provechoso recibir educación de ti, aun- 285a
que sea extranjera, que la local.

[18] La reserva de 284e es ocasión para introducir una consideración usual en las obras de Platón acerca del papel de la mayoría (*hoi polloi*), que entraña siempre un matiz peyorativo, perceptible en este caso porque ésta no establece una distinción entre la ley positiva y su fundamento ético. Arrancado el asentimiento de Hipias sobre este punto, se restringe la atención a quienes saben. Esto permite dejar a los espartanos y su rechazo de las enseñanzas sofísticas en el lugar del no saber respecto de legislación, algo que el público platónico filoespartano no podía sino juzgar irónico. Véase nota previa.

HIPIAS: Y realmente digo la verdad.

SÓCRATES: ¿Y que lo más provechoso es lo más legítimo? ¿También estás diciendo eso, Hipias?

HIPIAS: Eso dije.

SÓCRATES: Por lo tanto, de acuerdo con tu argumento es más legítimo para los hijos de los lacedemonios que sean educados por Hipias, y más ilegal que lo hagan sus padres, si es que en realidad pueden obtener más provecho de ti.

285b HIPIAS: Realmente lo podrían obtener, Sócrates.

SÓCRATES: Por lo tanto, los lacedemonios rompen la ley cuando no te dan dinero ni te confían a sus hijos.

HIPIAS: Estoy de acuerdo con eso, porque me parece que estás planteando el argumento en mi favor y no tengo que contradecirte.[19]

SÓCRATES: Descubrimos que los espartanos rompen la ley, compañero, y de la manera más extrema, aunque creen que son los más legítimos. Por los dioses, Hipias, ¿te elogian y disfrutan al escuchar qué cosas? ¿No es claro que son esas cosas que
285c sabes tan magníficamente, lo relacionado con los astros y los fenómenos celestes?[20]

[19] La respuesta por conveniencia propia muestra bien el perfil de Hipias, preocupado por quedar bien posicionado, a la manera de un cultor de la erística. La misma actitud será clara en 298b, donde sugiere que si el interlocutor no advierte el defecto del argumento se puede seguir adelante, precisamente porque importa solamente ganar.

[20] Junto con este catálogo de saberes de Hipias deben contarse las menciones de *Hipias menor*, 363d ss. y 368b ss. Este desprecio espartano por conocimientos teóricos es aludido por Platón en *Leyes*, VII.818e, donde se menciona también a los cretenses, y conforma a primera vista la mayor diferencia respecto del modelo de educación que se plantea en *República*, VII.514a ss., donde las disciplinas teóricas tienen un lugar de máxima relevancia. No obstante, el marco general no corresponde al perfil

HIPIAS: Para nada. Eso ni lo aguantan.

SÓCRATES: ¿Pero disfrutan al escuchar algo sobre geometría?

HIPIAS: De ninguna manera, porque muchos de ellos ni saben contar, por así decir.

SÓCRATES: Están lejos de aguantar cuando les haces demostraciones de cálculos.

HIPIAS: Mucho, ¡por Zeus!

SÓCRATES: ¿Pero entonces eso que sabes distinguir 285d
con mayor precisión entre todos los hombres, sobre el valor de las letras, las sílabas, los ritmos y las armonías?[21]

HIPIAS: ¿Qué armonías y letras, querido?

SÓCRATES: ¿Pero qué es eso por lo que te escuchan con gusto y te elogian? Dímelo tú, ya que yo no lo descubro.

HIPIAS: Las genealogías de los héroes y los hombres,

de una educación superior diseñada para formar filósofos, como el de *República*, sino de los contenidos narrativos que forman el clima cultural de la comunidad íntegra, punto que corresponde más bien al tratamiento de *República*, II.376d-III.412a, con el que efectivamente hay puntos de contacto. Véase 285e y nota *ad loc.*

21 Esta mención reúne los conocimientos gramaticales –estrictamente de lecto-escritura que se manejaban en la época, ya que la gramática como disciplina autónoma surgió en el s. I a.C.– con los musicales, los que conforman el instrumental formal necesario para el desarrollo de las obras literarias antiguas, ámbito al que aquí se apunta y que incluye en general las técnicas del lenguaje, ya sean poéticas o retóricas. Del mismo modo, en *República*, II-III se trata de los dispositivos narrativos y la música bajo la categoría de *mousiké*. En ese caso, sin embargo, el tratamiento del contenido ocupa un primer plano, mientras que aquí este punto es tratado a continuación, como aspecto que sí interesa al público lacedemonio. Esto enfatiza que no son productores sino consumidores de material narrativo. Sobre el desarrollo de la gramática, véase Ildefonse, F., *La naissance de la grammaire dans l'antiquité grecque*, Paris, Vrin, 1997, *passim* y Mársico, C., *Polémicas y paradigmas en la invención de la gramática*, Córdoba, Ediciones del Copista, 2007, cap. 2.

Sócrates, las fundaciones, cómo se establecieron antiguamente las ciudades, y en suma escuchan
285e con el mayor gusto todo el saber de la antigüedad, así que yo estoy obligado por ellos a memorizar y repasar todo ese tipo de cosas.[22]

SÓCRATES: ¡Por Zeus, Hipias! Realmente tienes suerte de que los lacedemonios no disfruten si se les recita la lista de nuestros arcontes desde Solón. Si no, hubieses tenido problemas para memorizarlo.

HIPIAS: ¿Por qué, Sócrates? Al escuchar una sola vez cincuenta nombres los puedo recordar.[23]

SÓCRATES: Tienes razón, pero yo no tenía presente que dominas la mnemotecnia, así que me ima-
286a gino que los lacedemonios realmente disfrutan contigo, ya que sabes tantas cosas, y te usan como los niños a los viejos para contar cuentos entretenidos.[24]

22 El contenido que Hipias sindica como elemento elogiado constituye la base de la mitología en tanto dispositivo de conservación de la memoria colectiva. Sobre esta base se recrean los relatos fundacionales que dan identidad a una comunidad y propician el apego a la tradición. Así, esta conducta de los espartanos es la base sobre la que se apoya el rechazo de la educación foránea mencionada en 284b-c. Véase Calame, C., "Spartan Genealogies: The Mythological Representation of a Spacial Organization", in Bremmer, I. (ed.), *Interpretations of Greek Mythology*, Worcester, Billings, 1987, pp. 153-86.

23 La mnemotecnia resulta un procedimiento mecánico que no implica comprensión del contenido, como surgirá de la alusión de *Hipias menor*, 369a, donde Hipias no está en condiciones de conectar puntos argumentales. Algo similar sucede en *Ion*, con el que se ha puesto en relación especialmente el *Hipias mayor* (por ejemplo en *Woodruff*, P., *Two Comic Dialogues: Ion - Hippias Major*, Hackett, Indianapolis, 1983). Allí también el rapsoda se caracteriza por la retención acrítica de datos, lo que contrasta abiertamente con el procesamiento interno que propone la dialéctica de cuño platónico.

24 En *Gorgias*, 527a, Sócrates se refiere al mito escatológico final como un relato que su interlocutor, Calicles, puede considerar sin valor, a la manera de un cuento de vieja, pero que en

Hipias: Sí, ¡por Zeus!, Sócrates. A propósito de las ocupaciones bellas, cuando hace poco expuse sobre aquello a lo que debe dedicarse un joven recibí una enorme aprobación, porque tengo sobre ese tema un discurso compuesto de manera soberbia, especialmente bien redactado en sus expresiones.[25] El planteo general y el comienzo del discurso son así. Después de que fue tomada Troya, cuenta el discurso que Neoptólemo le preguntó a Néstor cuáles eran las ocupaciones bellas 286b
que, si se las ejercita siendo joven, lo convierten a uno en famoso. Después de eso habla Néstor y le plantea variadísimas y maravillosas costumbres. Precisamente hice esa demostración allí y

---

su simpleza no es sobrepasado por el saber de los intelectuales presentes, entre los que se cuenta Gorgias. Del mismo modo, aquí se reconduce a Hipias a la función de memorioso narrador de mitos y, en este sentido, un conservador de la tradición, en oposición con la omnisapiencia novedosa que pretende. Al mismo tiempo, esta ligazón con lo mítico señala la continuidad entre los viejos formatos de pensamiento y la práctica de exégesis literaria que se usará en este diálogo y también en *Hipias menor*, que a los ojos de Platón resulta insuficiente y está lejos de poder reclamar avances. Sobre este punto, véase Introducción, 4.2.1.

25 Hipias no reacciona negativamente a la ironía de Sócrates y reafirma, por el contrario, su maestría en el uso discursivo ofreciendo un ejemplo que confirma los elogios recibidos y termina de instalar el tema de lo bello en la obra. Sobre el parámetro para considerarlo bien construido se vuelve a modo de cierre aporético en 304a ss. Este discurso se asocia con el llamado "discurso troyano" que Filóstrato (*Vida de los sofistas*, I.11.1-8 = DK 79A2) atribuye a Hipias. Neoptólemo es hijo de Aquiles y Néstor encarna el modelo de prudencia entre los personajes homéricos. No consta en el texto homérico ni en otras líneas asociadas con el mito un intercambio de ese tipo entre estos personajes, lo cual presenta una variante sobre el esquema típico de recreación de situaciones tradicionales. Sobre la relevancia del formato de crítica homérica en el marco de las discusiones intelectuales de la época clásica, véase Introducción, 4.2.1. Sobre el paralelo entre la relación filial de Neoptólemo y Éudico, véase Introducción, 2.

la voy a hacer aquí pasado mañana, en la escuela de Fidóstrato, así como otras muchas cuestiones dignas de ser escuchadas. Me lo pidió Éudico,
286c el hijo de Apemanto. Te invito a asistir y lleva a otros que al escuchar sean capaces de juzgar lo que se dice.[26]

SÓCRATES: Así será, si la divinidad quiere, Hipias. Ahora, sin embargo, contéstame algo breve sobre este punto, porque me lo recordaste en el momento justo.[27] Hace poco, querido, alguien me hizo caer en confusión en unos argumentos en que reprochaba unas cosas por vergonzosas y elogiaba otras por bellas, y así preguntándome con enorme soberbia me dijo: "¿Y de dón-
286d de me vienes a saber tú, Sócrates, qué cosas son bellas y cuáles vergonzosas? Así que, vamos, ¿me podrías decir qué es lo bello?". Y yo por mi mediocridad me quedé confundido y no pude contestarle como se debe. Cuando me fui de la charla estaba iracundo conmigo mismo y me hacía críticas, y me hice la promesa de que ape-

[26] Fidóstrato es una figura de la cual no conservamos menciones. La demostración (*epídeixis*) que habrá de desarrollarse en su escuela, propaganda con la que los sofistas salían a la búsqueda de alumnos, oficia de conexión directa con el *Hipias menor*, cuya trama tiene lugar inmediatamente después del final del discurso de Hipias. Véase *Hipias menor*, 363a y nota *ad loc.*

[27] La expresión "en el momento justo" traduce *eis kalón*, construcción que emplea el término *kalós*, "bello", de modo adverbial y colabora en el muestreo de los múltiples usos del término que enfatizan la dificultad de llegar a una comprensión no ambigua de su significado. Poco después, en 286d, se plantea directamente la pregunta "qué es lo bello" (*tí esti tò kalón*), con la estructura usualmente caracterizada como "qué es x" e identificada con la pregunta socrática por antonomasia. El planteo entraña una referencia a "lo bello en sí" (*autò tò kalón*) que pone de relieve el problema del nivel de desarrollo de la Teoría de las Formas. Véase 287c y nota *ad loc.* e Introducción, 3.2.3.

nas encontrara a alguno de ustedes los sabios, tras escuchar, aprender y practicar iba a volver con quien me había interrogado para retomar el argumento. Ahora, entonces, como digo, me vienes bárbaro. Enséñame de manera suficiente qué es lo bello en sí y cuando me contestes in- 286e tenta hablar con la mayor precisión, para que no termine haciendo el ridículo si me refutan por segunda vez. Seguramente lo sabes con claridad y esto sería una ínfima enseñanza entre las muchas que sabes.[28]

HIPIAS: Realmente ínfima, por Zeus, Sócrates, y de ningún valor, por así decir.

SÓCRATES: Por tanto lo voy a aprender con facilidad y nadie me va a refutar de nuevo.

HIPIAS: Nadie, seguramente, porque mi obra sería mediocre y vulgar. 287a

SÓCRATES: Hablas bien, por Hera, Hipias, si vamos a ganarle a ese hombre. ¿Acaso molesto en algo imitándolo, si cuando me contestas hago objeciones a los argumentos, para fijarlos lo más posible? Tengo algo de experiencia en eso de hacer objeciones. Entonces, si no te importa, prefiero hacerlas para aprender con más solidez.

[28] El mecanismo literario central del diálogo es la instauración de un refutador ausente que motiva el dispositivo de cuestionamiento que Sócrates descargará sobre Hipias. Sobre el sentido y la construcción de este personaje, véase Introducción, 3.2.2. Nótese que la ligazón con el formato refutativo característico de la argumentación platónica asociado con el *élenkhos* es retratado aquí por medio de la apelación a la *antílepsis*, "objeción", que se enrola con la catalogación tradicional de este diálogo en el grupo de los diálogos *anatreptikoí*, "refutativos" o "contradictores" (Diógenes Laercio, III.59), y se enfatiza la relación directa entre este tipo de repregunta inquisitiva y la calidad del aprendizaje.

HIPIAS: Haz tus objeciones. Como decía hace un mo-
287b mento, la pregunta no es importante, sino que yo te podría enseñar a contestar cosas mucho más difíciles que ésa para que ningún hombre te pudiera refutar.

SÓCRATES: Vaya que hablas bien. Pero, vamos, dado que además me lo mandas, voy a intentar hacerte preguntas convirtiéndome lo más posible en aquel hombre, porque si le hicieras a él una demostración del discurso que mencionas sobre las ocupaciones bellas, después de escuchar, cuando hayas dejado de hablar, no te preguntaría sobre
287c otra cosa que sobre lo bello, porque tiene esa costumbre, y diría: "Extranjero de Elis, ¿acaso los justos no son justos por la justicia?". Contesta, Hipias, como si él te preguntara.[29]

HIPIAS: Contesto que es por la justicia.

SÓCRATES: "¿Y existe eso, la justicia?".

HIPIAS: Claro.

SÓCRATES: "Entonces también los sabios son sabios

[29] Junto con la mención de "lo bello en sí" en 286d, que se repite en 288a, 289c, 289d, 292c-d, 293e y 303a, esta formulación causal ha llevado a suponer que este diálogo presentaba supuestos de desarrollo ontológico de la Teoría de las Formas similares a los que se explicitan en *Fedón*, 100d. Allí la dimensión de causa de las Formas desempeña un papel primordial relacionado con la caracterización general del conocimiento en *Menón*, 98a, en términos de opinión verdadera con explicación causal (*dóxa alethés aitías logismôi*), aunque la fórmula resulta similar a la que se encuentra en *Eutifrón*, 6d, texto abiertamente considerado de juventud. Sobre este punto, véase Introducción, 3.2.3. En rigor, más allá de los aspectos ontológicos, cabe notar que el pasaje que se abre a partir de aquí puede ser considerado una aplicación del llamado "método hipotético" presentado en *Fedón*, 99c-101e ss. y su dispositivo de análisis de posibilidades exegéticas. Como allí, también aquí se parte de una hipótesis asociada con la existencia de instancias estables con poder causal. Véase Introducción, 3.2.3.

por la sabiduría y las cosas buenas son buenas por el bien?".

Hipias: ¿Y cómo no?

Sócrates: "Y este tipo de cosas existen, porque en efecto las cosas no serían así si no existieran".

Hipias: Por supuesto que existen.

Sócrates: "¿Acaso, entonces, también todas las cosas bellas son bellas por lo bello?". 287d

Hipias: Sí, por lo bello.

Sócrates: "¿Y eso existe?".

Hipias: Existe. ¿Como va a ser si no?

Sócrates: "Dime, extranjero –va a decir–, ¿qué es lo bello?".[30]

Hipias: ¿Entonces, Sócrates, el que pregunta eso precisa inquirir qué cosa es bella?

Sócrates: Me parece que no, sino qué es lo bello, Hipias.

Hipias: ¿Y en qué difiere esto de aquello?

Sócrates: ¿Te parece que en nada?

Hipias: Realmente no difiere en nada.

Sócrates: Seguramente es claro que lo sabes muy

[30] Véase 286c y nota *ad loc.* Nótese que la primera respuesta, que advendrá en 287e, está precedida por una putualización del modo en que debe ser entendida la pregunta, en cuanto a la diferencia entre "qué cosa es bella" (*tí esti kalón*) y "qué es lo bello" (*hóti estì tò kalón*). A pesar de la precisión, Hipias se resistirá a pensar en términos de una propiedad y se instalará en respuestas que presentan entidades (una joven bella en 287e; oro en 289e; riqueza, salud, etc. en 291c). Algunos autores, como A. Nehamas ("Confusing Universals and Particulars in Plato's Early Dialogues", in *Review of Metaphysics* 29.2, 1975, pp. 287-306), suponen que Hipias apunta a un tipo de universalidad que se distancia de la confusión con un particular concreto, de manera que en el primer caso señalaría la categoría "joven bella" y no "esta joven bella". Se trataría de una respuesta parcial y no de una confusión de universal con particular. En cualquier caso, es claro que Hipias no identifica el objetivo de la pregunta socrática.

bien, pero, no obstante, amigo, piensa, porque t
287e está preguntando no qué cosa es bella, sino qu
es lo bello.

HIPIAS: Comprendo, querido, y le voy a contestar qu
es lo bello y nunca me va a refutar. Porque, sábelc
bien, Sócrates, si se debe decir la verdad, una jo-
ven bella es algo bello.[31]

SÓCRATES: Bien, Hipias, por el perro. Contestaste de
manera impecable. ¿Si yo contesto eso va a estar
288a respondido lo que se preguntó y nunca voy a caer
refutado?

HIPIAS: Sócrates, ¿cómo podrías ser refutado en algo que les parece bien a todos y que todos los que te escuchan darían testimonio de que estás hablando de manera adecuada?[32]

[31] La primera respuesta de Hipias traza un contacto con *Banquete.* No sólo se asiste allí a la intervención de un personaje ausente que imprime la orientación al diálogo, sino que en el momento de alcanzar el núcleo de la presentación sobre *éros* y su relación con la belleza, el mismo tema que aquí, se analiza la relación de diversas entidades con lo bello en sí según su grado de participación en lo que se conoce como esquema de "ascenso" (*Banquete,* 209e ss.). El nivel más bajo está ocupado allí precisamente por un cuerpo bello particular, seguido por los cuerpos bellos en general. Éste sería un indicio del lugar en el que aparece situado Hipias en cuanto a sus limitaciones para acercarse a la belleza en sí, ya que a lo sumo se remonta al nivel siguiente, el de las ocupaciones, a las que dedicaba su discurso en 286a y podrían verse aludidas en la definición de 291c.

[32] El criterio esgrimido por Hipias, consecuente con su estadio rudimentario e inicial en la comprensión de lo bello, apela a la aceptación general, lo cual resulta una vuelta a la apelación a la mayoría, que ya había sido descartada como indicio de certidumbre en 284e. La reacción socrática consistirá en puntualizar primero que la respuesta no cumplimenta la dimensión causal, de modo que la clase de jóvenes bellas aludida requiere todavía de la explicación de lo bello en sí que le confiere belleza, lo cual revela que no se ha alcanzado el nivel de respuesta requerido. Esto se va a indicar con un argumento en dos partes: en primer lugar, se indica que el caso ofrecido no es lo más bello en sentido absoluto, ya que también hay otras cosas bellas, como surge del

Sócrates: Bien. Por supuesto. Pero, vamos, Hipias, deja que haga para mí una revisión de lo que dices. Ese hombre me va a preguntar más o menos así: "A ver, contéstame, Sócrates: todo eso que dices que es bello, ¿sería bello si existe lo bello en sí?". Y yo voy a responder, claro, que si una joven bella es algo bello, hay algo por lo cual estas cosas serían bellas.

Hipias: ¿Entonces crees todavía que él intentaría re- 288b
futar que no es bello lo que mencionas, y que si lo intentara no resultaría ridículo?

Sócrates: Que lo va a intentar, admirable amigo, lo sé bien, pero si al intentarlo se va poner en ridículo, se verá. Quiero decirte lo que va a preguntar.

Hipias: Habla, entonces.

Sócrates: "¡Qué dulce eres, Sócrates! –dirá–. ¿Una yegua bella no es algo bello, hasta el punto de que incluso la divinidad la elogió en el oráculo?".[33]
¿Qué vamos a decir, Hipias? ¿Acaso podemos de- 288c
cir algo distinto de que la yegua, si es realmente bella, es algo bello? ¿Cómo nos atreveríamos a negar que lo bello es bello?

---

ejemplo de la yegua en 288b y la lira y la vasija en 288c. Cuando en 288e Hipias sugiere que habría una jerarquía entre estas manifestaciones de belleza que coloca a su opción por las jóvenes bellas como preferible, se presenta la segunda parte en la que se radicaliza la gradación adicionando el caso de diosas y monos, como ejemplo de entidades más bellas y menos bellas que las jóvenes, lo cual termina por mostrar la arbitrariedad de la elección y la necesidad de descartarla.

33 Se ha pensado que puede referirse al oráculo délfico ante la pregunta de los megarenses acerca de qué pueblo griego era el mejor, cuya respuesta comenzaba diciendo: "de la tierra entera, es mejor el país de Argos, las yeguas de Tracia, las mujeres de Lacedemonia, etc." (*Escolio a Teócrito*, 14.48), con un enfoque que coloca a la divinidad en un desconocimiento no tan lejano del de Hipias.

Hipias: Tienes razón, Sócrates, porque el dios mismo lo dijo adecuadamente, ya que entre nosotros las yeguas resultan maravillosas.

Sócrates: "Bien –dirá entonces–. ¿Y qué pasa con una lira bella? ¿No es algo bello?". ¿Decimos que sí, Hipias?

Hipias: Sí.

Sócrates: Y después de eso va a preguntar, prácticamente estoy seguro por su forma de actuar: "Hombre excelente, ¿y qué pasa con una vasija bella? ¿No es en consecuencia algo bello?".

288d Hipias: Sócrates, ¿quién es este hombre? ¡Qué hombre grosero que se atreve a lanzarse a palabras tan mediocres en un tema importante!

Sócrates: Así es él, Hipias, no es refinado sino vulgar, preocupado únicamente por lo verdadero. No obstante, hay que contestarle a este hombre, y yo me adelanto.[34] Si la vasija estuviera bien torneada por un buen ceramista, lisa, redonda y bien cocida, como algunas de las bellas vasijas de dos asas que cargan dieciocho litros, preciosas, si pregun-
288e tara por una vasija de ese tipo, hay que estar de acuerdo en que es bella, porque ¿cómo podríamos sostener que no es algo bello si es algo bello?[35]

[34] La reacción de Hipias es funcional para enfatizar la exclusiva preocupación de Sócrates y su *alter ego* por la verdad, lo cual se conecta directamente con el testimonio del personaje Alcibíades en *Banquete*, 221e ss., donde se remite a los ejemplos pedestres que atraviesan la conversación socrática y se los compara con las estatuas de silenos, vulgares por fuera, pero que cuando se abren revelan imágenes divinas y refinadas. Hipias, al contrario, se ofusca por el advenimiento de ejemplos corrientes pero nunca abandona el plano de reflexión superficial.

[35] El término "vasija" traduce el griego *khýtra*, que remite al tipo más corriente y vulgar de recipientes. El gramático Diogeniano (*Proverbios*, 1.45.2 y 3.81.2) y el aticista Pausanias

Hipias: De ninguna manera, Sócrates.

Sócrates: "¿Entonces la vasija no es también algo bello? –va a decir–. Contesta".

Hipias: Pero así es, creo, Sócrates. En rigor, también es algo bello este utensilio si está bien hecho, pero estrictamente no merece que se considere que es algo bello frente a una yegua, una doncella y todas las demás cosas bellas.

Sócrates: Bien. Entiendo, Hipias, que por lo tanto 289a hay que contestar a la objeción del que pregunta esto con lo siguiente: "Buen hombre, ignoras que es como lo de Heráclito: 'el más bello de los monos es feo al compararlo con la clase de los hombres', y la más bella de las vasijas es fea si se la compara con la clase de las jóvenes, como dice el sabio Hipias". ¿No es así, Hipias?[36]

Hipias: Por supuesto, Sócrates. Contestaste adecuadamente.

(*Compendio de nombres áticos*, V.21.4) atestiguan el uso del proverbio *khýtran poikíllein*, "pintar una *khýtra*", como ejemplo de tarea inútil, precisamente porque no se trata del formato que en general se usa como base para tareas de embellecimiento. Se habla de seis coes, que equivalen a doce cótilas, cada una con el valor de 0,47 litros.

[36] Esta mención y la que aparece en 289b constituyen los fragmentos 82 y 83 de Heráclito. Sobre ellos no hay acuerdo unánime ni en cuanto a su texto ni en cuanto a su extensión, y parecen haber pasado por una reestructuración orientada a pautar el argumento refutativo, señalando primero un grado inferior y enfatizando luego la variación de perspectiva que se opera al dimensionar la existencia de grados superiores. Un procedimiento similar constituye el núcleo del argumento sobre el placer en *República*, IX.584d ss., donde se apunta a la mediocridad de los hombres que oscilan entre displacer y placer somático sin vislumbrar la calidad superior de los placeres intelectuales y estables. Lo mismo subyace prioritariamente en el esquema de ascenso a la belleza de *Banquete*, 209e ss. Véase 287e y nota *ad loc.* Sobre el problema textual y exegético, véase Kahn, C., *The art and thought of Heraclitus*, Cambridge, CUP, 1981, *ad loc.*

Sócrates: Ahora escucha, porque después de esto sé bien lo que va a decir: "¿Y qué, Sócrates? Si
289b alguien comparara la clase de las jóvenes con la clase de los dioses, no tendría que admitir lo mismo que si compara las ollas con la clase de las jóvenes? ¿La joven más bella no resulta fea? ¿O no dice eso mismo Heráclito, a quien citaste: 'el hombre más sabio resulta un mono frente a la divinidad tanto en sabiduría, como en belleza y en todo lo demás'? ¿Tendremos que estar de acuerdo, Hipias, en que la joven más bella es fea frente a la clase de las diosas?[37]

Hipias: Realmente ¿quién podría contradecir eso, Sócrates?

289c Sócrates: Sin embargo, si vamos a tener que estar de acuerdo en eso, se va a burlar y a decir: "Sócrates, ¿te acuerdas entonces de lo que te pregunté?". Yo voy a decir que era qué es lo bello en sí y él va a contestar: "Cuando te preguntan por lo bello, ¿contestas con lo que, en rigor, como tú mismo dices, no es más bello que feo?". "Eso parece", voy a decir. ¿O qué me aconsejas que sostenga, mi amigo?

[37] La dimensión comparativa con el plano suprahumano pone de relieve el problema de la coexistencia de contrarios característica de las entidades del plano sensible. En los diálogos típicos de madurez, donde se delinean los fundamentos de la Teoría de las Formas, esta situación de contrariedad intrínseca de las cosas, ejemplificada en este caso con la convivencia de belleza y fealdad, oficia de motor para buscar la explicación causal en un plano que no esté sujeto a esta lógica, de modo que las Formas son aquello que en su mismidad y pureza no admite contaminación de contrarios. Esto se ve claramente en la caracterización de las Formas en *Fedón*, 79a ss., y hacia el final este rasgo será la base del argumento sobre la inmortalidad del alma (102a ss.). Acerca de este punto, véase Introducción, 3.2.3.

Hipias: Yo al menos diría eso, porque él va a estar diciendo la verdad respecto de que frente a los dioses la especie humana no es algo bello.

Sócrates: "Y si alguien te hubiese preguntado al principio –va a agregar– qué es tanto bello co- 289d
mo feo, si contestabas lo que contestaste ahora, ¿acaso no hubieses respondido adecuadamente? ¿Todavía te parece que lo bello en sí, con lo que todo lo demás se adorna y parece bello cuando se le adosa aquella forma,[38] es una joven, una yegua o una lira?".

Hipias: No obstante, Sócrates, si está buscando eso, es lo más fácil de todo contestarle qué es lo bello con lo cual todas las demás cosas se adornan y al adosarlo parecen bellas. En rigor, este hombre es el colmo de la ingenuidad y no entiende nada de 289e
bellos bienes, porque si le contestas que aquello por lo que pregunta, lo bello, no es otra cosa que oro, va a quedar confundido y no va a tratar de refutarte. En verdad, todos sabemos que a donde eso se adosa, aunque antes pareciera feo, si está adornado con oro parece bello.

[38] El término *eîdos*, uno de los llamados a nombrar la Forma o Idea, aparece aquí directamente conectado con "lo bello en sí" y en un ámbito que describe la relación entre Forma y particular sensible, de un modo que complementa el enfoque de la participación (*méthexis*). Si Aristóteles se lamenta del carácter metafórico de la explicación platónica sobre la participación, lo mismo puede decirse en este caso, donde se apunta a un "adosamiento" (*prosgígnesthai*), necesariamente figurado, entre la entidad material y la Forma inteligible, que para entrar en esta relación supondría rasgos de separación. Esta ambigüedad propicia el malentendido de Hipias, que entiende de manera literal y material la idea de adorno (*kósmos*) y agregado, lo cual da lugar a la segunda respuesta: oro. La estrategia de refutación radicará en mostrar su inaplicabilidad en ciertos casos.

SÓCRATES: No tienes idea de este hombre, Hipias, qué obstinado es, y de que no es nada fácil sacarle un acuerdo.

290a HIPIAS: ¿Y eso por qué, Sócrates? Es necesario que acepte lo que se dijo adecuadamente o, si no lo hace, va a hacer el ridículo.

SÓCRATES: Seguramente, hombre excelente, no sólo no va a estar de acuerdo, sino que además se va a burlar de mí y me va a decir: "Tú, demente, ¿crees que Fidias es un mal artesano?", y yo creo que le voy a decir que no lo creo de ningún modo.[39]

HIPIAS: Y estará adecuadamente dicho, Sócrates.

SÓCRATES: Sin duda es adecuado. Pero precisamente ahí él, cuando yo acepte que Fidias es un buen artesano, va a decir: "Por tanto, ¿consideras que Fidias desconocía eso bello que mencionas?", y
290b yo le voy a contestar: "¿Y eso por qué?". "Porque no hizo de oro los ojos de Atenea, ni el resto de la cara ni los pies ni las manos, si es que realmente iban a parecer más bellos siendo de oro, sino que los hizo de marfil. Es evidente que cometió este error por ignorancia, dado que ignoraba que el oro es lo que hace bellas todas las cosas a las que

[39] Fidias es uno de los escultores más renombrados del s. V a.C., especialmente por su trabajo en el Partenón, lugar en el que estaba emplazada la estatua a la que los personajes del *Hipias* se refieren, descripta por Pausanias (*Descripción de Grecia*, I.24.5-7). Una consideración similar sobre la distribución de colores en una estatua y su relación con la belleza del conjunto se plantea en *República*, IV.420c ss., donde sirve como elemento de juicio organicista respecto de la necesidad de atender a la estructura relacional de grupos que conforman la ciudad, sin priorizar indebida e ilegítimamente algunos en detrimento de la armonía del conjunto.

se adosa".[40] Entonces, ¿qué le vamos a contestar cuando diga eso, Hipias?

HIPIAS: No es nada arduo, porque le diremos que lo hizo adecuadamente, pues creo que también el marfil es bello.[41] 290e

SÓCRATES: "¿Entonces por qué –va a decir– no hizo así el centro de los ojos, sino de mármol, después de buscar que la piedra fuera lo más parecida posible al marfil? ¿Acaso también la piedra bella es algo bello?". ¿Vamos a decir que sí, Hipias?

HIPIAS: Claro que diremos que sí, al menos cuando esté usada convenientemente.[42]

SÓCRATES: "Y cuando no esté usada así, ¿es fea?". ¿Doy mi acuerdo o no?

HIPIAS: Dalo, al menos cuando no esté usada convenientemente.

SÓCRATES: "¿Y qué? El marfil y el oro, tú, el sabio –va 290d

[40] En esta última formulación queda a la vista la dimensión causal que tiene este planteo, donde se busca un elemento que "haga" bellas a las cosas en las que está presente. Este aspecto en que lo bello es causa se ha interpretado sin resultados concluyentes en términos metafísicos, con lo cual encontraríamos aquí un antecedente de los desarrollos de los diálogos medios asociados con la participación o, en términos lógicos, suponiendo que se tratara solamente de una alusión a la presencia del rasgo de belleza en las cosas en las que está presente, habilita que se considere a estas cosas bajo este aspecto. Sobre este punto, véase 3.2.3. (Vlastos, G., "Reasons and causes in the Phaedo", in *Philosophical Review* 78, New York, 1969 y Woodruff, P.: Plato, *Hippias Major*, Indianapolis, Hackett, 1982, pp. 151 ss. y Pradeau, J., *ad loc.*)

[41] Lejos de profundizar en los aspectos problemáticos del planteo, Hipias pierde el hilo inicial de la pregunta al abandonar la identificación unívoca de lo bello en tanto causa con el oro y aceptar, como sucedió previamente en 288b ss., que hay otros elementos que cumplen la misma función.

[42] La asociación entre belleza y conveniencia va a ser retomada en 293e, como primera propuesta de Sócrates, donde lo que para Hipias es un requisito o condición para la manifestación de una causa material (oro, marfil, etc.) pasará a ocupar el lugar central.

a decir–, ¿no es que cuando están usados convenientemente hacen que las cosas parezcan bellas, pero cuando no, feas?". ¿Vamos a negarlo o vamos a concederle que está hablando de manera adecuada?

HIPIAS: Se lo vamos a conceder, porque lo que conviene a cada cosa, eso hace a cada cosa algo bello.

SÓCRATES: "¿Y cuando alguien pone a hervir la vasija bella de la que hablábamos hace un rato llena de una bella sopa, conviene una cuchara de oro o una de higuera?".

HIPIAS: ¡Por Heracles! ¿Qué clase de hombre es ése,
290e Sócrates? ¿No me quieres decir quién es?

SÓCRATES: No lo conocerías, si te dijera su nombre.

HIPIAS: Pero yo ya sé que es un ignorante.[43]

SÓCRATES: Es totalmente fastidioso, Hipias. Pero ¿qué le vamos a decir? ¿Cuál de las dos cucharas le conviene a la sopa y a la vasija? ¿No es evidente que es la de higuera? Realmente le da mejor aroma y, al mismo tiempo, compañero, si no partimos la vasija no se va a volcar y apagar el fuego dejando sin la exquisita comida a los comensales, mientras que la de oro podría provocar todo eso,
291a así que a mí me parece que tenemos que sostener que la de higuera conviene más que la de oro, salvo que me digas otra cosa.

[43] Sobre elementos pedestres, véase 288d y nota *ad loc.* La negativa a identificarse se ha comparado con el pasaje homérico de *Odisea*, IX.502 ss., donde el héroe se oculta ante el cíclope Polifemo con la respuesta ambigua "Nadie" a la pregunta por su nombre. Más allá de que se trate de una alusión buscada, sin duda el desconcierto de Hipias enfatiza su torpeza y falta de sutileza para seguir la argumentación de Sócrates, que se revela igualmente en la interrupción desprolija de 291b, donde el sofista pretende desentenderse del argumento con amplio desdén.

Hipias: Claro que conviene más, Sócrates, pero yo no dialogaría con un hombre que pregunta este tipo de cosas.[44]

Sócrates: Y es lo correcto, mi amigo, porque no sería conveniente contagiarte con esta clase de palabras para ti, que andas bien vestido, bien calzado y eres famoso por tu sabiduría entre todos los griegos. Al contrario, yo no tengo ningún problema en tratar
con este hombre. Entonces, enséñame de antema- 291b
no y responde por mí: "Si realmente conviene más la de higuera que la de oro –va a decir este hombre–, ¿no sería también más bella, ya que aceptaste que lo conveniente es más bello que lo no conveniente?". ¿Tenemos que estar de acuerdo en que la de higuera es más bella que la de oro?

Hipias: ¿Quieres que te diga, Sócrates, lo que hay que decir que es lo bello para librarte de tantos argumentos?

Sócrates: Por supuesto, pero no antes de decirme 291c
cuál de las dos cucharas de las que acabamos de mencionar tengo que contestar que es conveniente y más bella.

Hipias: Si quieres, contéstale que la que está hecha de higuera.

44 La reacción airada de Hipias en 291a-b opera como indicio de que el artilugio de desplazar la carga de la impugnación hacia un tercero ausente es adecuado para este tipo de interlocutor, ya que de otra manera abandonaría el diálogo, como sucede en *Gorgias*, 519d-e con Calicles. En ese sentido, esta obra pone de relieve las estrategias para llevar adelante el diálogo cooperativo con interlocutores reacios a la dialéctica. Sócrates aduce una cuestión de alternancias sociales que lo predisponen a otro tipo de prácticas, lo cual implica una crítica directa al contexto de producción de las posiciones teóricas y recuerda la importancia que se concede en *República* (VI.489e ss.) al entorno de los intelectuales.

Sócrates: Ahora dime lo que me ibas a decir hace un momento, porque con esta respuesta, si es que digo que lo bello es el oro, me parece que el oro no va a resultar más bello que la madera de higuera. Pero ahora, ¿qué dices que es lo bello?

291d Hipias: Te lo voy a decir. En realidad, me parece que estás buscando contestar con algo bello que nunca de ninguna manera le parezca a nadie feo.[45]

Sócrates: Por supuesto, Hipias. Ahora estás entendiendo realmente bien.

Hipias: Escucha. Sobre esto, sábelo, si alguien tiene alguna objeción, di que yo no entiendo nada.

Sócrates: Dilo lo más rápido posible, por los dioses.

Hipias: Sostengo siempre que para todo hombre y en todos lados es ser rico, estar sano y ser respetado por los griegos, llegar a viejo, sepultar con noble-
291e za a los padres cuando han muerto y ser enterrado con nobleza y magnificencia por los propios hijos.[46]

45 Con este giro Hipias sustituye el intento fallido por una tercera definición en la cual predomina el criterio fenoménico de "constancia en el parecer", de modo tal que nunca se pueda modificar el signo de belleza que caracteriza lo buscado. Frente a los intentos anteriores restringidos a objetos y materiales, Hipias se proyectará aquí al terreno de las prácticas del ámbito axiológico, trazando una lista concisa de hitos valorados en la cultura. Esta reorientación a las prácticas, que semeja en algún sentido la progresión del ascenso de *Banquete*, 209e ss., presentará el problema de su inaplicabilidad a ciertos sujetos que se revelan fuera de la supuesta regla, de manera que no tendría los rasgos de universalidad buscados y declarados en 291d.

46 La lista recuerda la alusión de *Gorgias*, 451e a la lista de salud, belleza y riqueza como los tres mayores bienes, que aquí aparece subvertida con una tematización abstracta de lo bello –comprensible después del fracaso de la primera definición–, la promoción de la riqueza al primer lugar y el agregado de honores. Esta perspectiva condice con la posición de Hipias frente a las riquezas en el inicio del diálogo y enfatiza la calidad de sus jerarquías axiológicas.

SÓCRATES: ¡Uy, muy bien, Hipias! ¡Qué manera de hablar admirable, soberbia y digna de ti! ¡Por Hera! Estoy encantado, porque me parece que me ayudas con la mejor intención tanto como te es posible, pero no le encontramos la vuelta a este hombre, sino que ahora se va a reír de nosotros todavía más, estáte seguro.

HIPIAS: Pero es una risa estúpida, Sócrates, porque cuando no tiene nada que objetar contra esto y 292a
se ríe, se va a ridiculizar él mismo y va a estar en ridículo frente a los presentes.

SÓCRATES: Quizás sea así, pero quizás con esta respuesta, por lo que puedo adivinar, me temo que no solamente se ría de mí.

HIPIAS: ¿Y por qué?

SÓCRATES: Porque, si por casualidad tuviera un bastón, si no me escapo de él, seguramente va a intentar alcanzarme.[47]

HIPIAS: ¿Cómo dices? ¿Este hombre es tu amo y si hace eso no va a ser arrestado y castigado? ¿Acaso 292b
la ciudad de ustedes no tiene leyes, sino que permite que los ciudadanos se golpeen unos a otros injustamente?

SÓCRATES: Por supuesto que no se permite.

[47] La previsión de que la respuesta de Hipias es risible para la lógica de Sócrates en su carácter de interrogador velado, ya mencionada en 288b y 289e, se completa con la alusión al merecimiento de golpes. La mención de aristas violentas ligadas con la discusión teórica se parece a la de *República*, V.473e ss., donde tras plantear la tesis del gobierno de filósofos Glaucón le augura el riesgo de ataques físicos por lo supuestamente inverosímil de su propuesta. En este caso, a diferencia de ese tratamiento, se sugiere lúdicamente la licitud del castigo, que en 292c se materializa como violencia verbal.

Hipias: Entonces va a ser responsable de injusticia si es que te pega.

Sócrates: Me parece que no, Hipias. Me parece realmente que no, si le llego a contestar eso, sino con plena justicia.

Hipias: A mí me parece bien, Sócrates, si es que eso es lo que crees.

Sócrates: ¿Te digo, entonces, por qué creo que me golpearía con justicia si le contesto eso? ¿Acaso también tú me vas a golpear sin juicio o me permites un argumento?

292c Hipias: Sería horrible, Sócrates, si no te lo admitiera. ¿Qué dices?

Sócrates: Te voy a decir, del mismo modo que hace un momento, imitándolo, para no usar contigo los términos que él va a usar conmigo, duros y furiosos. Seguro que me dirá: "Dime, Sócrates, ¿crees que vas a recibir golpes injustamente, cuando cantaste tamaño ditirambo con tanta grosería y alejándote de tal manera de la pregunta?". "¿Por qué?", le voy a decir yo. "¿Por qué? –me va a contestar–, ¿no eres capaz de recordar
292d que se preguntó por lo bello en sí, que adosado a cualquier cosa, hace que esa cosa resulte bella, ya sea una piedra, una madera, un hombre, un dios, cualquier acción y cualquier conocimiento? Yo pregunto qué es la belleza en sí misma, y no puedo hacerme escuchar por ti más que si tuviera al lado una piedra, una rueda de molino sin oídos ni cerebro". ¿Acaso te enojarías, Hipias, si por temor dijera a cuento de esto lo
292e siguiente?: "Hipias me dijo que lo bello es eso, aunque yo le había preguntado como tú a mí

por lo que es para cualquiera y siempre bello". ¿Qué dices?[48]

HIPIAS: Sé bien, Sócrates, que para cualquiera es bello esto que dije y así va a seguir apareciendo.

SÓCRATES: "¿Y así también va a seguir *siendo*? –va a decir–. Porque lo bello es bello siempre".

HIPIAS: Claro.

SÓCRATES: "¿Y también lo fue?", va a decir.

HIPIAS: También lo fue.

SÓCRATES: "¿Acaso el forastero de Elis dijo que era bello también para Aquiles –va a decir– ser enterrado después de sus padres y también para Éaco, su abuelo, y para los demás descendientes de dio- 293a ses y para los dioses mismos?".[49]

HIPIAS: ¿Qué es esto? Cierra la boca. Este tipo de preguntas no son de buen augurio para un hombre.

SÓCRATES: ¿Por qué? Decir que esto es así cuando otro pregunta no es tan difamante.

HIPIAS: Quizás.

SÓCRATES: "Quizás eres tú –va a decir– el que sostiene que para cualquiera es siempre bello ser enterrado por sus hijos y enterrar a los padres. ¿Acaso

48 El énfasis en los elementos temporales para indicar permanencia permite introducir con naturalidad la referencia a lo mítico, que prueba con la autoridad de la tradición que no sólo en casos aislados, atribuibles a la necedad, sino en figuras modélicas de la cultura estas valoraciones no ocuparon un lugar privilegiado. Eso excluye inmediatamente la mencionada pretensión de permanencia. Por otra parte, frente al planteo de la apariencia, Sócrates opone la atención a la efectiva existencia.

49 La impiedad frente a la que reacciona Hipias inmediatamente está motivada por el hecho de que Aquiles y Éaco son hijos de dioses –Tetis en el primer caso y Zeus en el segundo–, de modo que difícilmente puede caberles la posibilidad de enterrar a sus padres. Éaco, que en *Gorgias*, 524a aparece en el mito final como uno de los jueces del inframundo, fue rey de los mirmidones, padre de Peleo y abuelo de Aquiles.

uno de esos todos no era Heracles y todos los que mencionamos antes?".[50]

HIPIAS: Pero yo no estaba hablando de dioses.

293b SÓCRATES: "Y tampoco de héroes, según parece".

HIPIAS: No de cuantos eran hijos de dioses.

SÓCRATES: "¿Pero sí de los que no lo son?".

HIPIAS: Claro que sí.

SÓCRATES: "Entonces, de acuerdo con tu argumento, según parece, entre los héroes para Tántalo, Dárdano y Ceto es terrible, impiadoso y feo, mientras que para Pélope y los demás que nacieron así es bello".[51]

HIPIAS: A mí me parece que sí.

SÓCRATES: "Por tanto te parece –dirá– lo que hace un momento no sostenías, que ser enterrado por los hijos tras enterrar a los padres es algunas veces y para algunos feo. Incluso más, al parecer,

[50] Como en el caso de Aquiles, el de Heracles, hijo de Zeus, suma un destino de muerte temprana y desastrada que colisiona directamente con la máxima de Hipias, de un modo que llevaría a suponer que sus figuras no están transidas por lo bello. Véase Silk, M., "Heracles and Greek Tragedy", in *Greece & Rome* 32.1, Oxford, 1985, pp. 1-22.

[51] Tántalo era hijo de Zeus y la ninfa Pluto. Encarnaba en la tradición la figura de transgresión contra los dioses y castigo ejemplificador en el Hades, como lo plasma Homero en *Odisea*, XI.526 ss. Platón hace mención de su nombre y destino también en *Crátilo*, 395d ss. Por su parte, Dárdano era hijo de Zeus y Electra, la hija de Atlas, y fue fundador de Dardania, la ciudad que luego sería Troya. Ceto, finalmente, es hijo de Zeus y Antíope, hija de Nicteo de Tebas. Junto con su hermano Anfión protagonizan una historia según el modelo de venganza y recuperación del trono que fue narrada por Eurípides en *Antíope*, tragedia escrita alrededor del 410 a.C. y conservada sólo fragmentariamente. La situación de estos tres "hijos de dioses" es contrastada con la de de Pélope, hijo de Tántalo, de orígenes puramente humanos, que por tanto podía aspirar al recambio generacional vedado en el caso previo, lo cual deja sentado un comportamiento doble y no unívoco.

es imposible que esto se vuelva y sea bello para todos, así que como en los casos anteriores, el de la joven y la vasija, pasa lo mismo y, todavía más risible, es bello para algunos y no es bello para otros.[52] Hoy tampoco puedes todavía, Sócrates, contestar la pregunta sobre qué es lo bello". Me hará este tipo de críticas con toda justicia, si le contesto así. La mayoría de las veces, Hipias, charla prácticamente así conmigo. Algunas ve- 293d
ces, como compadeciéndose de mí por mi inexperiencia y falta de formación, me propone él mismo una pregunta sobre si me parece que lo bello es de tal modo o me interroga también acerca de cualquier otra cosa sobre la que casualmente trate el argumento.

HIPIAS: ¿Cómo dices que es eso, Sócrates?

SÓCRATES: "Yo te voy a mostrar, divino Sócrates", dice. "Basta de dar este tipo de respuestas y de esta manera, porque son demasiado ingenuas y fáciles de refutar. Al contrario, fíjate si te parece que 293e
es bello algo del tipo de lo que mencionábamos hace un rato en la respuesta,[53] cuando decíamos que el oro es bello para las cosas en que es conve-

[52] Nótese que desde la perspectiva del riesgo de relativismo las respuestas de Hipias van decayendo en calidad, ya que la primera y la segunda recibieron objeciones porque si bien eran bellas no tenían entidad suficiente para encarnar el paradigma de lo bello, mientras que en este último caso ni siquiera puede pretenderse que el carácter de bello sea admitido universalmente.

[53] El personaje Sócrates transfiere al interlocutor ausente la función de desestimar las respuestas de Hipias y redefinir el terreno para un modo de argumentación alternativo que dará lugar a propuestas de Sócrates. El punto de partida que se traerá a colación, en una supuesta proyección de Sócrates de acuerdo con el *modus operandi* usual de su *alter ego*, es el de lo conveniente, mencionado en 290c. Véase nota *ad loc.*

niente, pero para las que no, no, y es bello el resto de las cosas a las que esto se añade. Examina si resulta que lo conveniente mismo y la naturaleza de lo conveniente mismo es lo bello". Yo suelo aceptarle cada vez planteos de este tipo porque no sé qué decir. Entonces, ¿te parece que lo conveniente es algo bello?

HIPIAS: Completamente, Sócrates.

SÓCRATES: Examinemos para no equivocarnos.

HIPIAS: Claro que hay que examinar.

SÓCRATES: Fíjate. ¿Acaso decimos que lo conveniente
294a es lo que por estar presente hace que parezca bella cada una de las cosas en las que está, o lo que hace que lo sean, o ninguna de estas opciones?[54]

HIPIAS: A mí me parece que es lo que hace que parezcan bellas. Por ejemplo, cuando alguien se pone ropa o zapatos acordes, aunque sea risible, es más bello.

SÓCRATES: Entonces, si lo conveniente hace que parezca más bello de lo que es, ¿lo conveniente sería un engaño respecto de lo bello y no podría ser
294b eso que estamos buscando, Hipias? Nosotros estábamos buscando aquello por lo cual todas las

[54] Frente a la formulación de 290d, donde predomina el aspecto causal (véase nota *ad loc.*), en este caso se enfatiza la dimensión del "estar presente" (*paragígnesthai*), que constituye una de las formas a las que Platón suele acudir para dar cuenta de la relación entre Formas y particulares. Un ejemplo de su relevancia y de sus problemas está presente en *Eutidemo*, 301a ss., en que esta noción da lugar a una paradoja. Véase la Introducción y notas a ese pasaje en esta misma colección. Por otra parte, esta alusión a la presencia de "lo conveniente" como conferidor de belleza subraya la distancia entre "ser" y "parecer", que resultan contradictorios. Hipias, en la línea de 292e, opta por afirmar que la conveniencia afecta a la apariencia de las cosas, posiblemente porque no abandona la idea de adorno de 289d-e, como surge del ejemplo del vestuario.

cosas bellas son bellas, como aquello por lo cual todas las cosas grandes son grandes, es decir el exceso, pues todas las cosas son grandes por eso, y aunque no lo parezcan, si exceden, necesariamente son grandes. Así, precisamente, decimos, también lo bello, por lo cual todas las cosas son bellas, ya sea que lo parezcan o no, ¿qué sería? 294c
En rigor, no podría ser lo conveniente, porque hace parecer las cosas más bellas de lo que son, según tu argumento, y no les permite aparecer tal como son. Hay que tratar de decir qué es lo que hace a las cosas bellas, como comenté hace un momento, porque estamos buscando esto, si es que buscamos lo bello.

HIPIAS: Pero lo conveniente, Sócrates, hace que por su presencia las cosas sean y parezcan bellas.[55]

SÓCRATES: ¿Por lo tanto es en verdad imposible que las cosas que son bellas no parezcan ser bellas, si lo que las hace parecer así está presente?

[55] La visión polar excluyente de Sócrates donde lo aparente es engaño, y por lo tanto no ser, lleva a Hipias a explicitar una visión inclusiva donde ser coincide con parecer, de manera que lo conveniente hace que las cosas sean bellas y lo parezcan a la vez. Esta perspectiva metafísica, que se profundizará en los diálogos medios con la sanción de la separación entre ámbito sensible y ámbito inteligible asociados con la distinción entre parecer y ser, es resistida aquí por Sócrates sin ofrecer explicaciones adicionales. Sobre la naturaleza arbitraria del planteo, véase J. Pradeau (*ad loc.*). En rigor, es vital para la comprensión del pasaje la puntualización de Sócrates acerca de los indicios de desacuerdo sobre la belleza entre los hombres. Si se diera efectivamente la situación incluyente sostenida por Hipias y lo que da lugar al ser bello provocara también el parecer bello, esto sería asequible del mismo modo para todos. Esto último no sucede, de modo que debe concluirse que la visión inclusiva de ser y parecer falla. Esta contradicción y no un mero capricho teórico de Sócrates hace que Hipias vuelva a la respuesta original –la opción por el parecer– y quede a merced de la objeción de 294e-295a, que enfatiza que se trata de una investigación sobre la belleza y no sobre la apariencia.

Hipias: Es imposible.

Sócrates: ¿Tenemos que aceptar, Hipias, que respecto de todas las cosas realmente bellas, incluyendo
294d costumbres y prácticas, todos opinan que son y parecen bellas o, muy al contrario, lo ignoran y existe el más alto grado de disputa y disensión sobre ellas, tanto en privado entre particulares como en público entre ciudades?

Hipias: Mucho más esto, Sócrates: lo ignoran.

Sócrates: No sería así si de alguna manera tuvieran adosado el parecer, y lo tendrían si lo conveniente fuera bello y no sólo hiciera que las cosas sean bellas sino que también lo parecieran. Así, lo conveniente, si es lo que hace que las cosas sean bellas, sería lo bello, lo que estamos buscando,
194e pero no lo que hace que lo parezcan; pero si a su vez lo conveniente es lo que hace que las cosas parezcan bellas, no sería lo bello que estamos buscando, porque eso hace que lo sean, pero lo mismo nunca podría hacer que parezcan y sean no sólo bellas sino tampoco cualquier otra cosa. Elijamos si nos parece que lo conveniente es lo que hace que las cosas parezcan bellas o que lo sean.

Hipias: Yo creo que hace que lo parezcan, Sócrates.

Sócrates: ¡Uf! Se aleja huyendo de nosotros, Hipias, el conocimiento de qué es lo bello, ya que lo conveniente resultó ser algo diferente de lo bello.[56]

[56] La imagen socrática del escaparse la solución recuerda la imagen de la presa que se persigue con dificultad en *República*, 432b ss. o el desasosiego de los protrépticos interrumpidos en *Eutidemo*, 282e y 290e. En la perspectiva de Hipias, es flagrante el pasaje del desconcierto de 294e a la declaración de facilidad del tema en 295a con la condición de salir de la práctica dialéc-

HIPIAS: Sí, ¡por Zeus!, Sócrates, y para mí es totalmente desconcertante.

SÓCRATES: No obstante, compañero, todavía no 295a
abandonemos el tema, porque aún tengo una esperanza de develar qué es lo bello.

HIPIAS: Obviamente, Sócrates, porque no es difícil de descubrir. Yo sé bien que, si lo examino interiormente pasando un poco de tiempo en tranquilidad, te lo podría decir con la mayor precisión.

SÓCRATES: No fanfarronees, Hipias. Fíjate cuántos problemas nos ha traído ya, no sea cosa que nos
resulte todavía más peliagudo y se escape. Pero 295b
no digo nada. Seguramente, creo, lo vas a descubrir con facilidad cuando estés solo. Pero, ¡por los dioses!, examínalo enfrente de mí, y si quieres, investiga conmigo como hace un momento. Si lo llegamos a descubrir, será excelente, y si no, creo que yo me voy a conformar con mi suerte, y tú lo vas a descubrir con facilidad cuando te vayas. Además, si lo llegamos a descubrir ahora, por cierto no me voy a poner molesto preguntándote qué era aquello que descubriste por ti mis-
mo. Ahora observa qué te parece que es lo bello, 295c
pero revísalo prestando mucha atención para que no caiga en tonterías. Quiero decir que lo que es útil es para nosotros bello. Lo dije pensando en lo siguiente: bellos, decimos, no son los ojos que parecen ser tales y no pueden ver, sino los que pueden y son útiles para observar. ¿O no?[57]

---

tica. Esto muestra la arista del descuido con el rigor argumental que ya se había manifestado en 291b y reaparecerá con fuerza en 297e y 298b-c.

[57] En este punto Sócrates tienta una segunda respuesta propia que identifica lo bello con lo útil (*khrésimon*). A propósito de

Hipias: Sí.

Sócrates: Entonces, decimos que el cuerpo entero es así bello, para la carrera o para la lucha, y lo
295d mismo en todos los animales, es bello el caballo, el gallo y la codorniz, y todos los utensilios y los vehículos terrestres y marinos, las naves y trirremes, y también todos los instrumentos para la música y las demás técnicas, y si quieres, las prácticas y las leyes. En suma, llamamos bellas a todas estas cosas por lo mismo: mirando en cada una de ellas por qué surgió, por qué fue hecho, de qué depende, decimos que lo útil es bello mi-
295e rando en qué es útil, para qué es útil y cuándo es útil, mientras que lo inútil para todo esto es malo. ¿Acaso no te parece así, Hipias?

Hipias: A mí sí.

Sócrates: Por lo tanto, ¿decimos ahora adecuadamente que lo útil resulta ser más bello que todo?

Hipias: Es adecuado, claro, Sócrates.

Sócrates: Entonces, ¿lo que es capaz para lograr algo, para lo que es capaz, para eso precisamente es útil, mientras lo incapaz es inútil?[58]

Hipias: Claro.

Sócrates: Por consiguiente, ¿la capacidad es algo bello, mientras que la incapacidad es algo malo?

---

esto sigue los lineamientos que se abrieron en el examen de lo conveniente, pero prima ahora la esfera de finalidad, el para qué.

[58] La dimensión de utilidad en términos de logro pone de relieve la noción de capacidad (*dýnamis*). A los efectos de asociarla intrínsecamente con lo bello, la capacidad revelará el inconveniente de su neutralidad, ya que se puede tener capacidad para hacer el mal, pero hacer el mal resulta contradictorio con lo bello, de modo que la identificación utilidad-belleza se vuelve inviable. Véase el uso de la noción de "capacidad" en *Hipias menor*, 366c ss. Sobre su relevancia general, véase Introducción, 3.2.3 y 4.2.2.

HIPIAS: Seguro. Además los otros ámbitos nos prueban, Sócrates, que esto es así, especialmente la política, porque en los asuntos políticos y en la propia ciudad ser capaz es lo mejor de todo, mientras que ser incapaz es lo peor. 296a

SÓCRATES: Tienes razón. ¿Acaso, entonces, por los dioses, Hipias, por eso también la sabiduría es lo mejor de todo, mientras que la ignorancia es lo peor de todo?[59]

HIPIAS: ¿Pero en qué estás pensando, Sócrates?

SÓCRATES: Estáte tranquilo, mi querido amigo, porque me da miedo qué es lo que estamos diciendo.

HIPIAS: ¿Y por qué te da miedo, Sócrates, ahora que tu argumento avanza tan bien? 296b

SÓCRATES: Eso quisiera, pero revisa esto conmigo: ¿acaso podría alguien hacer lo que no sabe ni puede en absoluto?

HIPIAS: De ninguna manera. ¿Cómo haría lo que no puede hacer?

SÓCRATES: Entonces, los que se equivocan y hacen cosas malas y actúan involuntariamente, si no pudieran hacerlo, ¿no lo harían?

HIPIAS: Evidentemente.

SÓCRATES: Sin embargo, los que son capaces lo son por su capacidad, porque claramente no podría ser por su incapacidad. 296c

HIPIAS: Por supuesto que no.

59 La conexión de Hipias del par capacidad-belleza con el ámbito político produce la proyección de Sócrates hacia la sabiduría, condición necesaria en el marco del planteo platónico para un gobierno capaz-bello, lo cual anticipa las tematizaciones del requisito del saber para gobernar que se plasman paradigmáticamente en *República*, V-VII. El desplazamiento, sin embargo, confunde a Hipias, para quien la asociación dista de ser evidente.

Sócrates: ¿Son capaces de hacer todos los que hacen lo que hacen?

Hipias: Sí.

Sócrates: Y todos los hombres hacen muchos más males que bienes, comenzando desde niños, y se equivocan involuntariamente.

Hipias: Así es.

Sócrates: ¿Entonces qué? A propósito de esta capacidad y de estas cosas útiles que son útiles para hacer el mal, ¿acaso vamos a decir que estas cosas
296d son bellas o que están lejos de eso?

Hipias: Muy lejos, me parece a mí, Sócrates.

Sócrates: En consecuencia, Hipias, lo capaz y lo útil para nosotros, según parece, no es lo bello.[60]

Hipias: Sí lo es, Sócrates, si es capaz de cosas buenas y es útil para eso.

Sócrates: Y se nos escurre esto, que lo capaz y lo útil simplemente sea bello. Pero ¿era eso, Hipias, lo que nuestra mente quería decir, que lo útil y lo
296e capaz para hacer algo bueno, eso es lo bello?

Hipias: Me parece que sí.

Sócrates: Y eso es ventajoso. ¿O no?

Hipias: Claro.

Sócrates: Así, por cierto, los cuerpos bellos, las bellas costumbres, la sabiduría y todo lo que mencionábamos hace un rato son bellos porque son ventajosos.

Hipias: Evidentemente es así.

[60] La tesis de que la sabiduría es lo mejor no dista, estrictamente, de la que reaparece en *Hipias menor*, 366a-b y 375a-d, donde la sapiencia queda ligada con la voluntariedad y llama la atención sobre el denominado "intelectualismo socrático", según el cual nadie actúa mal voluntariamente. Véase, sobre este punto, Introducción, 4.2.2.

Sócrates: Por consiguiente lo ventajoso parece ser para nosotros lo bello, Hipias.[61]

Hipias: Completamente, Sócrates.

Sócrates: Y lo ventajoso es lo que hace bien.

Hipias: Así es.

Sócrates: Y lo que hace no es otra cosa que la causa. ¿O no?

Hipias: Así es.

Sócrates: Por consiguiente, la causa del bien es lo 297a
bello.

Hipias: Así es.

Sócrates: Pero la causa, Hipias, y aquello de lo cual es causa son cosas diferentes, porque la causa no podría ser causa de la causa. Examínalo así: ¿la causa no resulta agente?[62]

61 La insuficiencia de la noción de utilidad lleva a la sustitución de ésta por la de lo ventajoso (*ophélimon*), lo que pretende superar los defectos del planteo previo. Lo ventajoso operaría sobre una ausencia de neutralidad axiológica que lo configura en la restricción de lo útil *para el bien*. Esta relación entre lo ventajoso y el bien forma el núcleo de la argumentación siguiente, donde se adosa a la caracterización de lo ventajoso el rasgo causal que pondrá en tela de juicio la relación entre lo bello y el bien y, dada la imposibilidad de resolverla claramente, llevará a descartar también esta opción. Véase la nota siguiente.

62 A diferencia del planteo de 290d, donde la causalidad se aludía a propósito de la pregunta por lo que hace que las cosas bellas lo sean, esta vez se examina la relación entre belleza y bien a través del presupuesto de la diferencia entitativa entre causa y efecto. El argumento está constituido de la siguiente manera: 1) lo ventajoso es lo bello; 2) lo ventajoso hace (= es causa del) bien; 3) lo bello es causa del bien; 4) la causa es diferente del efecto; 5) lo bello es diferente del bien; 6) lo bello no es bueno ni lo bueno bello. Nótese que el decurso argumental depende de las nociones de ventajoso, bello y bien, que quedan dispuestos en una "definición anidada" (ventajoso = bello): causa del bien, y del supuesto de la unidad intrínseca entre belleza y bien ínsita en el imaginario griego, como lo prueba la conformación léxica de la noción de *kalokagathía*, literalmente "belleza-bondad". La fuerza de esta idea de ligazón intrínseca entre belleza y bien en el concierto del pensamiento de Platón se aprecia, por ejemplo, en

HIPIAS: Claro.

SÓCRATES: ¿Entonces no es hecha por el agente ninguna cosa sino lo que sucede, y no el agente?

HIPIAS: Así es.

SÓCRATES: ¿Entonces lo que sucede es una cosa y el agente es otra?

HIPIAS: Sí.

297b SÓCRATES: Por tanto la causa no es causa de la causa, sino de lo que surge de ella.

HIPIAS: Claro.

SÓCRATES: En consecuencia, si lo bello es causa del bien, el bien sería producido por lo bello, y por eso, según parece, deseamos la sensatez y todas las demás cosas bellas, porque su obra y su vástago, el bien, es deseable. Puede que, por esto, descubramos que lo bello se dé en la forma de padre del bien.

HIPIAS: Por supuesto. Lo estás planteando bien, Sócrates.

SÓCRATES: ¿Entonces estoy planteando bien que el
297c padre no es hijo ni el hijo es padre?[63]

HIPIAS: Muy bien.

SÓCRATES: Tampoco la causa es lo que surge ni lo que surge es a su vez causa.

HIPIAS: Tienes razón.

---

el papel fundante que se le confiere en tramos argumentales como el de *Banquete*, 201c, a propósito de la descripción del amor.

63 La analogía con la relación parental es utilizada también en el conocido símil del Sol en *República*, VI.507a-509c. En ese caso la ligazón entre el Bien y su "hijo", el Sol, se usa para sostener la continuidad de rasgos entre ambos, pero la diferencia es que en ese caso se examinan las relaciones estructurales con otros planos (dispositivos de captación y entidades "iluminadas") sin atender al tipo de relación que los conecta, que de ningún modo es pensada como causal sino, antes bien, como de similitud de comportamiento.

SÓCRATES: ¡Por Zeus, luminaria! Por ende, tampoco lo bello es bueno ni lo bueno es bello. ¿O te parece que es posible a partir de lo dicho?

HIPIAS: No, ¡por Zeus!, me parece que no.

SÓCRATES: ¿Te viene bien y estaríamos dispuestos a decir que lo bello no es bueno ni lo bueno es bello?

HIPIAS: No, ¡por Zeus!, no me viene bien para nada.

SÓCRATES: Sí, ¡por Zeus!, Hipias. A mí también es lo que menos me gusta de lo que llevamos dicho.[64] 297d

HIPIAS: Así parece.

SÓCRATES: Por consiguiente es posible que lo que nos parecía hace un momento el mejor de los argumentos –que lo ventajoso, es decir lo útil y capaz de hacer bien, es bello–, no sea así, sino que, si es posible, sea más ridículo que aquellos primeros ejemplos, en los cuales creíamos que una joven era lo bello y cada una de las cosas antes mencionadas.

HIPIAS: Eso parece.

SÓCRATES: Así yo no sé realmente para dónde ir, Hipias, sino que estoy confundido. ¿Y tú puedes decir algo?

HIPIAS: En este momento no, pero, como decía poco 297e antes, si investigo sé bien que lo voy a encontrar.

SÓCRATES: Pero a mí me parece que por ganas de saber no voy a poder esperar que lo hagas, porque, en rigor, creo que acabo de encontrar algo. Fíjate: si dijéramos que es bello lo que hace que sintamos agrado, no cualquier placer sino el que surge

[64] Con la caída de la hipótesis se reedita el clima de desconcierto y el intento de Hipias de abandonar los límites de la dialéctica. Véase 294e y nota *ad loc.*

298a del oído o la vista,[65] ¿cómo podríamos diseñar el argumento? Los hombres bellos, Hipias, y todos los colores, pinturas y esculturas nos deleitan cuando los vemos, si es que son bellos. También los sonidos bellos, la música íntegra, los discursos y los relatos mitológicos nos producen eso mismo, de modo que si le contestáramos a aquel hombre atrevido: "Mi querido, lo bello es lo placentero para el oído y la vista", ¿no crees que frenaríamos su atrevimiento?

Hipias: Realmente me parece que ahora, Sócrates, lo-
298b graste plantear bien qué es lo bello.

Sócrates: ¿Y qué? ¿Acaso vamos a decir que las ocupaciones bellas y las leyes, Hipias, son bellas por ser placenteras para el oído y la vista?[66]

Hipias: Por ahí eso se le pasa por alto al hombre este, Sócrates.

[65] El descubrimiento súbito corta la línea de análisis que formó la progresión conveniente-útil-ventajoso e instala una variante estética de la belleza en la que se la asocia con el placer audiovisual. El desarrollo que sigue remeda la posición de los amantes de los espectáculos de *República*, 475d ss. Véase Introducción, 3.2.1. El inconveniente inmediato radica precisamente en su limitación a lo sensible, que deja fuera del ámbito de lo bello manifestaciones no materiales, de un modo que parece retrotraerse al primer ejemplo de Hipias (una joven) con algo más de abstracción. La categorización general de los objetos bellos como productores de placer audiovisual abandona la perspectiva causal acerca de qué hace bellos los objetos en aras de ceñirse a ellos en tanto productores o causantes de placer (*hedoné*). Este pasaje parece ser el que Aristóteles alude en *Tópicos*, VI.7.141a, como aducen los que sostienen la autenticidad del *Hipias mayor.*

[66] La aplicación del rasgo de belleza a las ocupaciones forma parte de los puntos que abren y cierran el diálogo (286a y 304a), a través del recurso al discurso de Hipias acerca de este tema. Su posición jerárquica es clara en la estratificación del ascenso del *Banquete*, donde se colocan por encima de los objetos sensibles (210c). En este sentido, una restricción de lo bello a lo audiovisual debería encontrar la manera de comprender entre sus manifestaciones este tipo de realidades.

SÓCRATES: ¡Por el perro, Hipias! No se le va a pasar a ese frente a quien me avergüenzo enormemente de decir estupideces y pretender que planteo algo relevante cuando no puedo decir nada.

HIPIAS: ¿Y ése quién es?

SÓCRATES: El hijo de Sofronisco, que no me dejaría decir eso con ligereza sin haberlo examinado más que jactarme de que sé lo que no sé.[67] 298c

HIPIAS: Ya que lo dices, a mí también me parece que lo de las leyes es algo distinto.

SÓCRATES: Tranquilo, Hipias. Me temo que hemos caído en la misma confusión respecto de lo bello en la que estábamos hace un rato, al creer que estaba resuelto el embrollo.

HIPIAS: ¿Por qué dices eso, Sócrates?

SÓCRATES: Te voy a señalar lo que para mí es claro, por si sirve de algo. Tal vez se pueda mostrar que 298d este asunto relacionado con las leyes y las ocupaciones resulta no estar fuera de la percepción por el oído o la vista.[68] Pero apeguémonos a este argumento, que lo placentero para estos sentidos

[67] Sobre la falta de compromiso con la argumentación de Hipias, véase 294e y nota *ad loc.* El hijo de Sofronisco es el propio Sócrates, con lo cual puede interpretarse o bien que desambigua la identidad del interlocutor ausente con la referencia a su persona, o bien que pone freno a los intentos disuasorios de Hipias anteponiendo sus recaudos como argumentador, más allá de los de cualquier antagonista ocasional, con lo cual deja sentado que más allá del interés refutatorio declarado en 286c, Sócrates se embarca en efectivas investigaciones teóricas. Véase Introducción, 3.2.2.

[68] Esta línea en la que no se profundiza y que liga leyes y ocupaciones con la belleza puede sostenerse, especialmente en el marco de la Teoría de las Formas de la época de madurez, en vistas de que éstas constituyen instanciaciones concretas de las Formas. Esto surge claramente de la descripción de *Banquete*, 209e ss., en la que las diferentes manifestaciones concretas se muestran en sus posiciones relativas respecto del plano eidético.

es bello, sin interponer la cuestión de las leyes. Si nos preguntara ya sea este hombre que menciono o cualquier otro:[69] "¿Y qué, Hipias y Sócrates? ¿Ustedes separan de lo placentero lo placentero en el sentido en que dicen que es bello, mientras
298e que las demás percepciones de alimento, bebida, lo asociado con placeres sexuales y todo el resto por el estilo sostienen que no es bello? ¿Sostienen que no son cosas placenteras y que no hay placeres en absoluto en ellas ni en otra cosa sino en ver y oír?". ¿Qué vamos a decir, Hipias?[70]

HIPIAS: Tenemos que decir enfáticamente, Sócrates, que también en las otras sensaciones hay placeres muy grandes.

SÓCRATES: "¿Entonces por qué –va a decir– si son
299a placeres no menos que ésos les quitaron ustedes el nombre y negaron que sean bellas?". Porque

[69] Esta preocupación directa por el núcleo teórico pasa a segundo plano la estrategia de búsqueda de objeción del objetor ausente y llama la atención sobre la relevancia del argumento. El *alter ego*, desdibujado desde 293e, reaparecerá con fuerza sólo en 303d.

[70] La reducción del sentido usual del término bello admitida en 298b, que dejó fuera la dimensión de las leyes y ocupaciones, continuará en esa línea descartando placeres somáticos ligados con la comida y el sexo, lo cual requerirá ahora una justificación sobre el criterio que amerita este mecanismo. El primer acercamiento, en términos de lo que es bueno o malo para la mayoría, que vivenciaría una tensión en los placeres privados del cuerpo asociado con lo vergonzante, resulta descartado bajo la suposición de que tal caracterización es fruto de la costumbre y no de un examen razonado de las características intrínsecas de los placeres. Este grupo hedonístico, sin embargo, es objeto de críticas directas y descalificadoras en el "argumento del ascensor" de *República*, IX.584d ss., donde estos casos reflejan el modelo de las tendencias negativas de la parte inferior del alma. Sobre este punto, véase Tarrant, H., "The *Hippias Major* and Socratic Theories on Pleasure", in Vander Waerdt, P. (ed), *The Socratic movement*, Ithaca, Cornell University Press, 1994, pp. 107-26 e Introducción 3.2.3.

–diremos– no habría nadie que no se ría de nosotros si dijésemos que no es placentero comer, sino bello, y que tener olor placentero no es placentero sino bello. En cuestiones de sexo todos nos retrucarían que es enormemente placentero, pero si alguien lo hace debe hacerlo de manera tal que nadie lo vea, porque es muy vergonzoso para ser visto. Cuando le digamos esto, Hipias, probablemente nos diga: "Entiendo que hace rato se avergüenzan ustedes de decir que estos placeres son bellos porque no les parecen bien a los hombres, pero yo no les estoy preguntando 299b
lo que le parece bello a la mayoría, sino lo que es así". Diremos, creo, lo que planteamos como hipótesis: "Nosotros sostenemos que lo bello es la parte de lo placentero que surge de la vista y el oído". ¿Pero crees que sirve de algo el argumento o vamos a decir algo distinto, Hipias?[71]

HIPIAS: Es necesario por lo planteado antes, Sócrates, no decir otra cosa que ésta.

SÓCRATES: "Tienen razón –va a decir–. Entonces, si 299c
lo placentero para la vista y el oído es bello, lo que no resulta ser así entre las cosas placenteras

[71] En lugar de proseguir la tarea de análisis acerca de la naturaleza de los placeres "inferiores", Sócrates propiciará una vuelta al supuesto originario de que lo bello es lo placentero para la vista y el oído. Para ello se vale del término hipótesis, que ocupa en la epistemología de Platón un papel central. En efecto, el valor de hipótesis no sólo en el método de las ciencias particulares, especialmente la matemática, sino también en la práctica filosófica está expuesto en pasajes como *Menón*, 86e-87b y paradigmáticamente en *Fedón*, 99-100, donde suele leerse un "método hipotético", y en *República*, VI.509d-511e, en el marco de la descripción de procedimientos gnoseológicos de la llamada "línea dividida". Sobre este punto, véase Menn, S., "Plato and the Method of Analysis", in *Phronesis* 47.3, Leiden, 2002, pp. 193-223.

¿es claro que no sería bello?". ¿Vamos a estar de acuerdo?

HIPIAS: Sí.

SÓCRATES: "¿Acaso, entonces –va a decir–, lo placentero para la vista es placentero para la vista y el oído y lo placentero para el oído es agradable para el oído y la vista?". "De ninguna manera –vamos a afirmar–, lo que es agradable por uno lo sería por ambos, porque nos parece que estás diciendo eso, pero nosotros sosteníamos que cada uno de estos placeres en sí mismo sería bello y que ambos lo son". ¿No vamos a contestar así?

299d HIPIAS: Por supuesto.[72]

SÓCRATES: "¿Acaso, entonces –dirá él–, un placer se distingue de otro placer por el hecho de ser placentero, porque no importa si un placer es mayor o menor o más o menos, sino si uno difiere de otro en que uno de los placeres es placer y el otro no lo es?". Nos parece que no, ¿no?

[72] El argumento apunta a la identificación del rasgo específico de los placeres audiovisuales que hace que sólo ellos puedan ponerse en relación directa con lo bello. El cambio del tipo de identidad con el que se asocia lo bello impide establecer una relación término a término con lo bello, como sucedía en bello = conveniente, bello = útil, etc., de manera que se impondría la necesidad de encontrar una tercera cosa que los conecte. Este punto es aludido en la repetición de la idea de que estos placeres no son bellos por provenir de la vista, punto que señala el origen no causal, como se establece en 299e, antes bien que por un rasgo identitario. En lugar de avanzar hacia ese terreno Sócrates vuelve sobre la noción de belleza y se desplaza hacia el análisis de la lógica de las propiedades, de modo que una propiedad común (*koinón*) a dos o más cosas no requiere necesariamente que tal propiedad se halle en cada una de las cosas, como surgirá de los ejemplos de 301e ss. J. Pradeau (*ad loc.*) nota que con esta tensión entre cualidades comunes y propias enfatiza la distancia entre lo bello y las cosas bellas. Sobre la importancia del problema, véase Scaltsas, T., "Sharing a Property", in Judson, L. Karasmanis, V. (eds.), *Remembering Socrates: Philosophical Essays*, Oxford, OUP, 2006, pp. 142-56.

HIPIAS: Claro que nos parece que no.

SÓCRATES: "Entonces –nos va a contestar–, ustedes apartaron estos placeres de los demás por algo distinto del hecho de ser placeres, al ver en ambos 299e
que tienen algo diferente de los demás mirando a lo cual dicen ustedes que son bellos? Porque el placer que surge de la vista no es un placer bello por eso, por provenir de la vista, pues si esta fuera la causa de que sea bello, el otro, el placer que proviene del oído, nunca podría ser bello, porque no es un placer que proviene de la vista". ¿Le vamos a contestar que tiene razón?

HIPIAS: Eso vamos a sostener.

SÓCRATES: "Por cierto, tampoco el placer del oído re- 300a
sulta bello por eso, por provenir del oído, porque a su vez nunca sería bello el que surge de la vista, porque estrictamente no es un placer que proviene del oído". ¿Vamos a decir que este hombre dice la verdad, Hipias, cuando dice estas cosas?

HIPIAS: La pura verdad.

SÓCRATES: "Pero, en rigor, ambos son bellos, según están diciendo ustedes". ¿Afirmamos eso?

HIPIAS: Eso afirmamos.

SÓCRATES: "Por ende tienen una misma cosa que los hace ser bellos, ese elemento común que está presente en ambos en común y en cada uno en 300b
particular, porque de otra manera no hubiesen podido ser bellos tanto ambos como cada uno". Contéstame como lo harías con él.[73]

[73] Para referirse a la relación entre lo bello y las cosas se apela a la noción de *epeînai*, "estar sobre", emparentada con la metafísica de la presencia aludida también en 294a. Véase nota *ad loc.*

Hipias: Te contesto, y me parece que es como dices.

Sócrates: Por consiguiente, si ambos placeres fueran afectados por algo, pero no cada uno, no serían bellos por esa afección.

Hipias: ¿Y cómo podría ser, Sócrates, que si ninguno de los dos es afectado por una cosa cualquiera sea, luego esta afección, que no afectaba a ninguno, los afecte a ambos?

300c Sócrates: ¿No te parece bien?

Hipias: Tendría una enorme confusión tanto sobre la naturaleza de estas cosas como sobre el estilo de los argumentos presentes.

Sócrates: Fantástico, Hipias. Y sin embargo me temo que probablemente me parece ver algo que es así como dices que es imposible, pero no lo veo nada claro.

Hipias: No lo temes, Sócrates, sino que realmente y con toda evidencia te falla la vista.

Sócrates: Realmente se me aparecen a la mente muchas cosas por el estilo, pero desconfío de ellas
300d porque no se te representan a ti, hombre que ha ganado el mayor dinero entre los que actualmente se dedican a la sabiduría, mientras que sí a mí, que nunca gané nada. Me preocupa, mi amigo, que te estés burlando de mí y me engañes a propósito. Así de fuerte y tanto se me aparece.[74]

Hipias: Sócrates, nadie va a poder saber mejor que tú si me estoy burlando o no, si es que intentas hablar

[74] Este interludio en el argumento enfatiza la importancia del acuerdo, a la vez que sirve de crítica al poco cuidado de Hipias, que concede con poca cautela lo que se le propone y simplifica excesivamente las cuestiones, como en 300e-301a, de manera que con una perspectiva sesgada avanza hacia una revisión metodológica general.

sobre estas cosas que se te aparecen. En rigor, va a resultar claro que no estás diciendo nada relevante, porque nunca vas a encontrar que lo que no me afecta a mí ni a ti nos afecte a los dos juntos.

SÓCRATES: ¿Qué dices, Hipias? Tal vez estás haciendo 300e un buen planteo, pero yo no entiendo. Al contrario, escucha con más claridad lo que quiero decir, porque a mí me parece que es posible que lo que no me afecta en mi existencia, ni soy yo ni a su vez eres tú, nos afecte a los dos juntos, mientras que otras cosas que nos afectan a los dos en nuestra existencia no se dan en cada uno de nosotros.

HIPIAS: Parece que esta vez me respondes con algo portentoso, Sócrates, incluso más que lo que contestaste poco antes. Fíjate: ¿si ambos somos justos, no seríamos también así cada uno de nosotros, o si cada uno es injusto, no lo seríamos ambos, o si estuviéramos sanos, no lo estaríamos también ambos? ¿Y si cada uno de nosotros estuviera enfermo, herido, golpeado o le sucediera cualquier otra cosa, a su vez no estaríamos afectados de esa manera? Incluso si resultara que ambos somos de oro, de plata o de marfil, o si te place nobles o sabios o respetados, viejos o jóvenes, o cualquier otra cosa que te venga bien entre las cosas humanas, ¿acaso no sería de entera necesidad que también cada uno de nosotros fuera así?

SÓCRATES: Por supuesto. 301b

HIPIAS: En rigor, Sócrates, no investigas las cosas íntegras, ni tampoco esos con los que sueles conversar, sino que ustedes intentan compartimentar lo bello y partir cada una de las cosas en sus argumentos. Por eso les pasa inadvertido qué grandes

y enteros son por naturaleza los cuerpos de la realidad. Ahora precisamente pasas por alto tanto que crees que hay una afección o realidad que se
301c da a la vez sobre dos cosas, pero no sobre cada una, o a su vez sobre cada una, pero no sobre ambas. De manera tan ilógica, descuidada, ingenua y desatinada es la posición de ustedes.[75]

SÓCRATES: Así son nuestras cosas, Hipias: no como se quiere, dicen los hombres a cada rato según el proverbio, sino como se puede. No obstante, tú nos ayudas siempre con advertencias. En cualquier caso, todavía ahora te puedo mostrar un
301d poco más explicándote lo que pensábamos sobre estos asuntos hasta que nos advertiste qué ingenua era nuestra perspectiva, ¿o mejor no hablo?

[75] La crítica de Hipias a Sócrates recuerda la que el extranjero lanza sobre los amigos de las Formas en *Sofista*, 246b ss., donde los acusa de refugiarse en lo invisible y "despedazar los cuerpos en sus razonamientos", lo cual les impide tematizar adecuadamente la existencia. Una idea similar está presente en la línea megárica, la cual, según algunos, puede estar comprendida entre el grupo al que se dirige la crítica a propósito de su separación tajante entre Bien y plano sensible entendido como complejo de partes mínimas en interacción. Véase sobre este punto Mársico, C., "Megaric philosophy: between Socrates' stamp and the ghost of Parmenides", in Cordero, N. (ed.), *Parmenides, venerable and awesome*, California, Parmenides Publishing, 2010. Al mismo tiempo, la conexión de este pasaje con la "teoría del sueño" de *Teeteto*, 201d ss., que ha sido asiduamente entendida como una crítica a Antístenes o los antisténicos en general, pone en la ruta de una crítica a varias líneas, lo cual tal vez puede inferirse de la desdeñosa mención de "los que se dedican a los argumentos" en 301d. Si es así, la apresurada reacción de Hipias podría estar siguiendo el modelo "típico" de otras críticas disparadas contra las líneas socráticas, sin necesidad de inferir aquí, como a veces se ha intentado, una posición ontológica precisa a la que Hipias adheriría sosteniendo una suerte de continuidad de lo real en el marco de un corporeísmo. Véase Morgan, M., "The Continuity Theory of Reality in Plato's *Hippias Maior*", in *Journal of the History of Philosophy* 21.2, New York, 1983, pp. 133-58.

HIPIAS: Le vas a hablar a quien ya sabe, Sócrates, porque sé cómo es cada uno de los que se dedican a los argumentos. Sin embargo, si te place, habla.

SÓCRATES: Claro que me place, porque nosotros, hombre excelentísimo, éramos así de estúpidos hasta que nos dijiste eso, de manera que sosteníamos la creencia sobre mí y sobre ti de que cada uno de nosotros es uno, pero que lo que es cada uno de nosotros no lo seríamos ambos, porque no somos uno, sino dos. Tan ingenuos éramos. Pero ahora ya nos enseñaste que si los 301e
dos juntos somos dos, es necesario que cada uno de nosotros también seamos dos, mientras que si cada uno es uno, también es necesario que los dos juntos seamos uno. Realmente no es posible de otro modo por la continua lógica de lo real, según Hipias, sino que lo que sean los dos juntos, esto también lo es cada uno, y lo que es cada uno, lo son los dos juntos. Así convencido por ti ahora me detengo en este punto, pero antes, Hipias, recuérdame: ¿somos uno solo tú y yo, y tú eres dos y yo también soy dos?[76]

[76] Frente a los casos de 300e-301a, las nuevas propiedades mencionadas operan sólo en el nivel de lo común. Sobre los inconvenientes de la oposición, véase P. Woodruff (1982, *ad loc.*), que sugiere que no necesariamente los casos del primer grupo tienen siempre el rasgo propio y común, como, por ejemplo, si dos hombres son cada uno débiles pero trabajando juntos articuladamente resultan fuertes, o dos partes de una obra de arte son feas pero al ser combinadas resultan bellas, e incluso habría casos de las propiedades del segundo grupo que pueden ser propias y comunes, por ejemplo cuando se dice que cada uno es uno y que ambos son uno, interpretando que se trata de unidades. Los contraejemplos no parecen adecuados y hacen intervenir elementos arbitrarios o explicables por ambigüedad lingüística. Más todavía, el ejemplo sobre belleza aplicable só-

Hipias: ¿Qué estás diciendo, Sócrates?

Sócrates: Precisamente eso que digo, porque tengo
302a miedo de hablarte claro, ya que te enojas conmigo cuando te parece que dices algo cierto. Sin embargo, dime todavía algo más: ¿cada uno de nosotros es uno y le pasa eso, que es uno?

Hipias: Por supuesto.

Sócrates: ¿Entonces si es uno, también cada uno de nosotros sería impar? ¿O crees que lo uno no es impar?

Hipias: Sí lo creo.

Sócrates: ¿Acaso también entonces ambos somos impares, aunque somos dos?

Hipias: No podría ser, Sócrates.

Sócrates: Pero los dos somos pares, ¿no?

Hipias: Claro.

Sócrates: ¿Acaso por ser los dos pares también cada
302b uno de nosotros es par?

Hipias: Claro que no.

Sócrates: Por consiguiente, no hay completa necesidad en que, como decías hace un momento, lo que somos los dos juntos lo sea también cada uno y que lo que es cada uno lo seamos también los dos juntos.

Hipias: No en este tipo de casos, sino en los que yo te mencionaba antes.[77]

---

lo al conjunto es taxativamente rechazado en 303c. Véase nota *ad loc.*

77 Con el retroceso de Hipias queda claro el procedimiento de generalización apresurada de 301b-c. Con esta base se retorna al planteo de 298d para buscar una explicación sobre el criterio que podría justificar la determinación. En 302c se hace referencia a una realidad (*ousía*) que acompaña al placer que surge de la vista y el oído y es causa de que sea bello, de modo que se instala la pregunta por esa instancia. Rápidamente, sin embargo, en 302e,

SÓCRATES: Ya es suficiente, Hipias, porque hay que darse por contento con esto, ya que unas cosas parecen así, pero otras no lo son. En rigor, yo decía, si recuerdas de dónde surgió este argumento, que el placer proveniente de la vista y el oído no podría ser bello por eso, porque casualmente estuviera 302c
afectado cada uno de ellos, pero no los dos, o que lo estuvieran ambos, pero no cada uno, sino que debiera serlo por aquello que afecta tanto a los dos juntos como a cada uno, porque estabas de acuerdo en que eran bellos los dos y cada uno. Así, a causa de eso, creía que debían ser bellos por la realidad que acompaña a los dos, si es que los dos son bellos, y no por lo que le falta a cada uno. Ahora también lo creo todavía. Pero dime, como desde el principio: en cuanto al placer que proviene de
la vista y el del oído, si es que son bellos los dos y 302d
también cada uno, ¿acaso lo que los hace bellos no los acompaña tanto a los dos como a cada uno?[78]

la noción de realidad deja paso a la de "afección" (*páthos*), en vista de ulteriores diferenciaciones en la obra platónica y, sobre todo, de la tajante división aristotélica entre *ousía* y *páthos*, refiriendo este último a los accidentes, llama la atención que aquí convivan. Frente a las lecturas que tratan de determinar referencias claras, podría pensarse que asistimos aquí a una ambivalencia de juicio: desde una perspectiva "lo que hace bello" es causal y fundante y, por lo, tanto una realidad (*ousía*), pero por otra parte, desde la perspectiva de los particulares concretos se plasma como una propiedad o afección (*páthos*), punto que concitará críticas, por ejemplo las antisténicas y las aristotélicas, por pensar que las Formas son meras propiedades hipostasiadas. Véase, Cordero, N., "L'interprétation anthisthénienne de la notion platonicienne de 'forme' (*eidos, idea*)", in Fattal, M. (ed.), *La philosophie de Platon*, Paris, L'Harmattan, 2001, pp. 322-46 y Mié, F., "La prioridad de la sustancia en la primera metafísica de Aristóteles", en *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía* 103, México, 2003, pp. 83-120.

78 Sin aclarar cuál es este "rasgo" silente que permitiría homologar lo bello a los placeres audiovisuales, se avanzará tratando de adscribir su operatoria a uno de los dos grupos bosquejados

Hipias: Claro.

Sócrates: ¿Acaso entonces porque cada uno es placer y también ambos, por eso serían bellos? ¿O por eso también todos los demás no serían bellos en menor medida? Porque los placeres no resultaban ser en nada menos bellos, si es que lo recuerdas.[79]

Hipias: Lo recuerdo.

302e Sócrates: Pero ¿porque surgen de la vista y el oído, por eso decíamos que son bellos?

Hipias: También se afirmó eso.

Sócrates: Fíjate si estoy diciendo la verdad, porque decía, según tengo en la memoria, que lo placentero es bello, no todo, sino lo que provenga de la vista y el oído.

Hipias: Es verdad.

Sócrates: ¿Entonces esta afección acompaña a los dos, pero no a cada uno, ya que según se decía antes, cada uno de ellos no surge de ambos, sino que ambos surgen de ambos, pero cada uno no? ¿Es así?

Hipias: Así es.

---

en 300e-301e con el objeto de mostrar que ambas posibilidades resultan inaceptables y, por lo tanto, el enfoque entero debe ser descartado. De este modo, o se comporta como las propiedades aplicables a la vez al individual y al conjunto, o lo hace como las que se aplican separadamente al individual o al conjunto. En primer lugar, en 302b-303a, sin mayores explicaciones se da por sentado que la belleza –o más bien el rasgo que hace bellos a los placeres audiovisuales– debe pertenecer al primer grupo, probablemente para evitar los problemas derivados de la copresencia de opuestos, y asegurar una correlación plena con lo bello, pero un análisis de los puntos de vista del planteo muestra que habría una pertenencia respecto del segundo. A continuación, en 303a-303d, se parte de la pertenencia al segundo grupo para señalar que resulta inaplicable al caso de la relación con la belleza.

[79] La insuficiencia de la noción de placer y la consecuente necesidad de encontrar justificación para extractar las manifestaciones audiovisuales fue planteada en 298d.

SÓCRATES: Por ende cada uno de ellos no es bello por eso, lo que no acompaña a cada uno (pues el ser dos no acompaña a cada uno), de manera que es posible decir, de acuerdo con esta hipótesis, que ambos son bellos, pero no es posible decir que lo 303a es cada uno. ¿O qué estamos diciendo? ¿No es necesario?

HIPIAS: Así parece.

SÓCRATES: ¿Entonces decimos que ambos son bellos, pero no vamos a decir que cada uno lo es?

HIPIAS: ¿Qué lo impide?

SÓCRATES: Me parece que esto lo impide, que en todas las cosas en las que te explayaste nos pasaba que las que se daban en cada una, si se daban en las dos, se daban también en cada una, y si se daban en cada una, también se daban en ambas. ¿No?

HIPIAS: Sí.

SÓCRATES: Pero en las que yo mencioné no. Por cierto, en ellas había lo propio de cada uno y lo de los dos. ¿Es así?

HIPIAS: Así es.

SÓCRATES: Entonces, Hipias, ¿cuál de estas dos cosas 303b te parece que es lo bello? ¿Cuál de las que mencionabas? Si yo soy fuerte y tú también, lo somos también ambos, y si yo soy justo y tú también, lo somos también ambos, y si lo somos ambos, lo es también cada uno. ¿Así también si yo soy bello y tú también, lo somos además ambos, y si lo somos ambos, lo es también cada uno? ¿O nada impide que como cuando algunas cosas son las dos juntas pares, quizá cada una es impar o quizá par, y a su vez si cada uno es indeterminado juntos son quizá determinados o quizá indeterminados, y otra in-

mensidad de casos por el estilo que yo afirmé que se me vienen a la mente? ¿A cuál de estos casos aplicas lo bello? ¿O te resulta claro en este punto como a mí también a ti? Porque a mí me parece que es una enorme locura que los dos juntos seamos bellos, pero cada uno no, o que lo sea cada uno, pero no los dos juntos, o alguna otra cosa por el estilo. ¿Optas por esto, como yo, o por la otra posibilidad?

Hipias: Yo, por ésta, Sócrates.

Sócrates: Bien hecho, Hipias, para que nos libremos
303d de más investigación, porque si lo bello es propio de estas cosas, lo placentero que surge de la vista y el oído ya no sería más bello, ya que lo hacen bello ambas cosas, lo que proviene de la vista y del oído, pero no cada uno, y esto sería imposible, como acordamos tú y yo, Hipias.

Hipias: Eso acordamos.

Sócrates: Por ende, es imposible que lo placentero surgido de la vista y el oído sea bello, ya que si resulta bello sobreviene algo imposible.

Hipias: Así es.

Sócrates: "Díganme de nuevo desde el principio
303e –va a decir–, ya que fallaron esta vez: ¿qué es lo bello en estos dos placeres, por lo cual dándoles relevancia frente al resto los llamaron bellos?". Me parece, Hipias, que es necesario decir que entre los placeres éstos son los menos dañinos y los mejores, tanto juntos como cada uno. ¿O tú puedes decir algo diferente que los diferencie de los demás?[80]

[80] Con el naufragio de la posibilidad de encontrar el criterio por medio de la búsqueda estructural de un rasgo, a partir de

HIPIAS: De ninguna manera, porque realmente son los mejores.

SÓCRATES: "Por tanto –va a decir–, ¿están diciendo que lo bello es un placer útil?". Eso nos parece, voy a contestar yo, al menos. ¿Y tú?

HIPIAS: Yo también.

SÓCRATES: "¿Entonces –va a responder–, lo que produce el bien es útil, pero lo productor y lo producido resultaron hace poco diferentes uno de otro, y el argumento se nos retrotrajo a un punto anterior?[81] Porque lo bueno no sería bello ni lo 304a bello bueno, si es que cada uno es diferente del otro". Completamente, vamos a contestar, si somos sensatos, porque no es lícito, realmente, no estar de acuerdo con el que tiene razón.

HIPIAS: Pero, Sócrates, ¿qué crees que es todo este rejunte? Raspaduras y pedazos de argumentos es lo que formulábamos hace un momento partidos en trozos, pero aquello bello y valioso es poder exponer bien y bellamente un argumento en el

303e se propondrá una suerte de integración entre las aproximaciones éticas de las dos primeras definiciones de Sócrates (295b-297d) y la de raigambre estética que se presentó en tercer lugar. Para ello se plantea que el criterio buscado está constituido por el rasgo de "menos dañino y mejor", una suerte de variante de lo ventajoso. El perfil general del enfoque parece corresponder a los placeres puros que emergen en el tratamiento del placer de otros diálogos, especialmente en *República*, IX. Para una perspectiva comparativa de las nociones implicadas en *Gorgias*, *Banquete*, *Filebo* y el presente diálogo, véase Hazebroucq, M.: Platón, *Hippias Majeur*, Paris, Ellipses, 2004, pp. 97-99.

[81] Nótese que el enfoque responde aquí a la noción de utilidad asociada con el bien, a diferencia de 295b-296e, donde poseía rasgos neutros que obligaban a la transformación hacia lo ventajoso, que unía lo útil al bien. Instalados en este punto vuelve a emerger la consideración causal que llevó en 297d a desestimar la posibilidad de identificar lo ventajoso con lo bello. Véase nota *ad loc.*

304b tribunal, el Consejo o cualquier otra institución a la que se dirija la palabra y, tras persuadir, irse no con pequeñeces sino con los premios mayores, la salvación propia y de las propias riquezas y amigos. En rigor, por eso hay que pelear, dejando de lado estas tonterías, para no parecer demasiado estúpido preocupado como ahora por charlatanerías y embustes.[82]

SÓCRATES: Querido Hipias, eres bienaventurado, porque sabes en qué debe ocuparse un hombre,
304c y lo has hecho bastante, como dices. En cambio, estoy poseído por un destino demónico.[83] Vago y ando confundido siempre, y cuando les muestro mi confusión a ustedes, los sabios, cuando la ex-

82 Este exabrupto final de Hipias parece tener la forma de un nuevo intento de definición, pero en rigor consiste en una vuelta al punto que originó el debate, en relación con el discurso sobre las ocupaciones bellas de 286a-c. Este círculo, que no puede ser sino vicioso, es provocado por el encono de Hipias, que abandona el examen declarando su total inutilidad. El grado de molestia que revela el personaje es sin duda similar al que expresa Calicles en *Gorgias*, 485a-486d, donde se explaya en las aristas supuestamente patéticas de la investigación socrática y sus rasgos de tensión con las costumbres generales y la vida política. Sobre la caracterización de "partir los argumentos en pedazos", véase 301b y nota *ad loc.*

83 La respuesta de Sócrates apela a la figura del demon, figura de las creencias religiosas tradicionales intermedia entre lo divino y lo humano, que en *República*, X.617d ss. y *Fedón*, 107d ss. Platón asocia con una suerte de ángel guardián que resguarda el cumplimiento del destino del alma humana. El caso especial de Sócrates residía en la posibilidad de interactuar con él recibiendo sus advertencias de no actuar ante situaciones potencialmente negativas o injustas. Véase especialmente *Apología de Sócrates*, 31c-d y 40c y *Fedro*, 242b-c. En la comparación del presente pasaje Sócrates opera como una especie de entidad intermedia entre el grupo de sabios "al estilo de Hipias", que desdeñan las investigaciones teóricas y cifran todo su interés en la retórica y sus usos políticos, y el grupo de sus allegados, entre quienes él mismo expresa de la manera más profunda la percepción de la falta de fundamento de los planteos de los supuestos sabios.

pongo, soy insultado de palabra por ustedes. Me
dicen precisamente lo que también tú me estás
diciendo ahora, que me preocupo por tonterías y
pequeñeces sin valor. Sin embargo, cuando con-
vencido por ustedes repito lo que ustedes dicen,
que es mucho mejor, tras exponer bien y bella-
mente un discurso, lograr algo en un tribunal o
en otro cuerpo colegiado, escucho improperios 304d
múltiples de algunos otros de por aquí y de ese
hombre que siempre me refuta. Resulta que es
un familiar próximo y vive en mi propia casa.
Entonces, cuando entro en mi propia casa y me
escucha cuando digo eso, pregunta si no me aver-
güenza atreverme a charlar de ocupaciones bellas
siendo tan claramente refutado en lo que toca a lo
bello porque ni siquiera sé qué es eso. "A ver", me
dice, "¿cómo vas a saber si un discurso está bien 304e
armado o no, o cualquier otra actividad, si des-
conoces lo bello? Y cuando estás así, ¿crees que
es mejor estar vivo que muerto?".[84] Me pasa, por
cierto, lo que cuento. Me tratan mal y me hacen

[84] En el caso de que se considere la vuelta de Hipias al tema de las composiciones retóricas como un último intento de aclaración de qué es lo bello, esta impugnación de Sócrates vale como elemento para mostrar su inconsecuencia. En algún sentido, ésa parece la respuesta menos inspirada de Hipias, especialmente después de las repetidas refutaciones previas. Proponer como bello el exponer con éxito un discurso superpone los problemas de la identificación con una instancia particular a los derivados del tratamiento de lo útil, que resultó descartado, en buena medida por las implicancias que Hipias enarbola aquí como elementos positivos, tales como riqueza y honores, pero que pueden ser utilizados, según sucede frecuentemente, para fines éticamente deleznables. La alusión a la preferencia de estar muerto recuerda la idea de que una vida sin examen no merece ser vivida, que signa la declaración de principios que Platón pone en boca de Sócrates en *Apología*, 38a.

reproches ustedes y él también. Probablemente deba soportar todo esto, porque no sería absurdo que me fuera de ayuda. Realmente, Hipias, creo que me ayudó la conversación con ustedes dos, porque me parece que entiendo el proverbio que dice "arduas, las cosas bellas".[85]

[85] El proverbio está también en *Crátilo*, 384b y *República*, 435c. Su uso repetido se explica por su poder de indicar sintéticamente uno de los núcleos de la dialéctica de cuño platónico, que opone las recetas rápidas y despreocupadas de otras líneas al empeño sostenido en la reflexión teórica. Sobre los alcances ligados con el aprendizaje, véase Mintz, A., "'*Chalepa Ta Kala*,' 'Fine Things are Difficult': Socrates' Insights into the Psychology of Teaching and Learning", in *Studies in Philosophy and Education* 29.1, Netherlands, 2010, pp. 1-13.

HIPIAS MENOR

ÉUDICO: ¿Y tú por qué estás callado, Sócrates, cuando Hipias acaba de hacer tamaña demostración, y no te pones a elogiar con nosotros alguna de las cosas dichas o incluso a hacer refutaciones, si te parece que algo no quedó bien planteado? Especialmente porque quedamos nosotros, los que más buscamos participar del estudio de la filosofía.[1] 363a

SÓCRATES: Ciertamente, Éudico, hay algunas cosas que

[1] Sobre los personajes y la ubicación ficcional del diálogo, sugerida por *Hipias mayor*, 286b-c, en la escuela de Fidóstrato en la cual Hipias acaba de pronunciar su discurso sobre las mejores ocupaciones, véase Introducción, 2. Desde el inicio se instala la tensión entre la filosofía, a la que son adeptos los presentes, y la sabiduría (*sophía*) pretendida por Hipias, que se jacta de dominar todos los terrenos teóricos y técnicos, de modo que emerge un retrato de la práctica profesional y del círculo intelectual que la recibe. Como en todos los diálogos socráticos, el inicio suele presentar una cierta clave lúdica acerca del núcleo de la obra, de modo que ha llamado la atención la mención de Éudico acerca del silencio de Sócrates. Entre las diversas interpretaciones, es plausible que se trate de una muestra de desgano que adelanta el juicio de 369d-e, donde Sócrates declara su falta de interés por el diálogo con los hombres que no considera interlocutores interesantes, categoría en la que entra Hipias, en abierto contraste con sus supuestas dotes sapienciales aludidas en 364a. Nótese que inmediatamente y a instancias de Éudico Sócrates dirige a Hipias una pregunta general que no versa sobre la exposición, en la cual se perdió, como afirma en 364b, sino sobre un tema distinto conectado sólo de manera secundaria con lo dicho por Hipias, lo cual subraya la irrelevancia del contenido. Sobre este punto, véase Introducción, 4.2.2.

363b acaba de decir Hipias acerca de Homero sobre las que con todo gusto le querría hacer unas preguntas. En rigor, escuché de Apemanto, tu padre, que la *Ilíada* era un poema de Homero más bello que la *Odisea*, y era más bello en la medida en que Aquiles es mejor que Odiseo, porque decía que ambos han sido compuestos, uno en honor de Odiseo y el otro en honor de Aquiles. Sobre este punto me gustaría repreguntarle, si Hipias quiere, qué le parece respecto de estos dos hombres, cuál dice que
363c es mejor, ya que nos ha hecho una demostración de otros aspectos numerosos y variados, tanto sobre otros poetas como sobre Homero.[2]

ÉUDICO: Es claro que Hipias no va a negarse a responder si le preguntas algo. ¿Acaso vas a contestar, Hipias, si Sócrates te pregunta algo? ¿O qué vas a hacer?

HIPIAS: Realmente estaría haciendo algo horrible, Éu-
363d dico, si siempre que desde mi casa en Elis voy a Olimpia, a la fiesta general de los griegos, cuando son las Olimpíadas, en el templo me ofrezco tanto a hablar de lo que quieran de lo que tengo preparado en mi exposición como a responder a quien quiera lo que me pregunte, mientras que ahora me escapo de la pregunta de Sócrates.[3]

2 Con esta descripción del enfoque del discurso de Hipias se instala el tema de la crítica literaria en el concierto de las prácticas intelectuales de la época, su valor para el estudio filosófico y sus fricciones con la dialéctica en un tema central para el proyecto de Platón asociado con la determinación del tipo de vida que conviene adoptar. Sobre este punto, véase Introducción, 4.2.1.

3 La mención de las Olimpíadas incorpora la noción de una lucha (*agón*), donde Hipias se coloca en el lugar de quien acepta desafíos. Sobre la posible datación ficcional en el 420 a.C. y las alusiones a la actuación de Alcibíades en la ruptura del frente es-

Sócrates: Te pasa algo grandioso, Hipias, si en cada Olimpíada llegas al templo con ánimo tan seguro en tu alma en relación con la sabiduría. Realmente me sorprendería si alguno de los que compiten con su cuerpo llega ahí para luchar con el cuerpo tan libre de miedo y confiado como tú dices que tienes la mente. 364a

Hipias: Naturalmente, Sócrates, me pasa eso, porque desde que empecé a competir en Olimpia nunca encontré a nadie mejor que yo en nada.

Sócrates: Tienes razón, Hipias, en que tu fama es una gloria de sabiduría para la ciudad de los eleos y también para tus padres.[4] Pero ¿qué nos dices sobre Aquiles y Odiseo? ¿Cuál de los dos dices y en qué sentido? En rigor, cuando éramos muchos dentro y estabas haciendo la demostración, me perdí lo que decías. No me animé a repreguntar porque había un tremendo gentío ahí adentro, no sea cosa que fuera un obstáculo para tu demostración si me ponía a preguntar, pero ahora, ya que somos pocos y Éudico, aquí presente, me pide que haga preguntas, habla y enséñanos con claridad qué estabas diciendo sobre estos dos hombres. 364b 364c

partano con las consecuencias para la interpretación política del diálogo, véase Introducción, 2. Nótese que la natural aceptación de la desviación temática se aparta incluso de las opciones iniciales de Éudico –encomio (*épainos*) o refutación (*élenkhos*)– hacia la apertura de un nuevo tema, en un movimiento que señala la compartimentación y el parcelamiento teórico de la práctica de discursos autónomos, ajenos al diálogo cooperativo que signa la metodología platónica. Sobre la refutación, véase lo referido en relación con el *Hipias mayor* en Introducción, 1.

4 La mención de honores para los padres y la patria sugiere una alusión a *Hipias mayor*, 282e, lo cual enfatiza las conexiones intertextuales entre ambas obras.

HIPIAS: Claro que yo estoy dispuesto a explicarte todavía con más claridad, Sócrates, lo que estaba diciendo antes sobre esos puntos y los demás. Afirmo que Homero ha compuesto a Aquiles como el mejor hombre de los que llegaron a Troya, a Néstor como el más sabio y a Odiseo como el más polifacético.[5]

SÓCRATES: ¡Ay, Hipias! ¿Me harías el favor de no reírte de mí si me cuesta entender lo que se dice y
364d repregunto muchas veces? Antes bien, trata de contestarme con amabilidad y calma.

HIPIAS: Sería vergonzoso, Sócrates, si le enseño a los demás estas mismas cosas y me considero con derecho de cobrar dinero por eso, pero cuando me preguntas no te tuviera paciencia y no contestara con amabilidad.

SÓCRATES: Tienes mucha razón. Cuando dijiste que Aquiles ha sido plasmado como el mejor, creía que
364e estaba entendiendo lo que decías, y también cuan-

[5] La respuesta de Hipias resulta poco apropiada para la pregunta de Sócrates, que en sus varias formulaciones apela a la estructura de pregunta disyuntiva del tipo "¿cuál de los dos?" (*póteron*) y recurre a duales para enfatizar que se pide una elección entre Aquiles y Odiseo, mientras que Hipias ofrece una tipología de los héroes que eleva el número a tres con la incorporación de Néstor y desdibuja la jerarquía. En rigor, antes que como superioridad frente al resto, "mejor" (*áristos*) parece indicar sólo "el más virtuoso" o "el más valiente", sentidos que este término adquiere en el texto homérico, de manera que se obtienen tres primeras figuras. Si esta primera mención es potencialmente ambigua, el rasgo atribuido a Odiseo resulta todavía más oscuro y su elucidación desatará el núcleo del diálogo. La ambigüedad del término *polýtropos*, literalmente "con un modo de ser (*trópos*) cambiante o múltiple (*polýs*)", hace que Sócrates lo entienda en el sentido de "versátil" o "astuto", que supone su aplicación también a otros héroes, como Aquiles. Esto fuerza a un ajuste semántico que instaura la equivalencia con *pseudés*, "mentiroso". Sobre este punto y su importancia para la evaluación general del argumento, véase Introducción, 4.2.1 y 4.2.2.

do dijiste que Néstor era el más sabio, pero cuando afirmaste que el poeta había compuesto a Odiseo como el más polifacético, en eso, para decirte toda la verdad, no tengo la más mínima idea de lo que estabas diciendo. Precisamente dime, a ver si a partir de aquí entiendo algo más: ¿Aquiles no fue compuesto por Homero como polifacético?

Hipias: Para nada, Sócrates, sino que es el más simple y veraz, porque en las *Súplicas*, cuando hace que hablen unos con otros, hace que Aquiles le diga a Odiseo:

> Hijo de Laertes, de la progenie de Zeus, ingenioso [Odiseo, 365a
> hay que plasmar el discurso directamente
> como lo concibo y como creo que se va a cumplir.
> Es mi enemigo, como las puertas del Hades, aquel
> que esconde una cosa en su mente pero dice otra. 365b
> Al contrario, yo voy a decir cómo se va a hacer el [asunto.

En estas palabras se revela el modo de ser de cada uno de estos dos hombres, porque Aquiles sería veraz y simple, mientras que Odiseo es polifacético y falaz. Por eso hace que Aquiles le diga a Odiseo estas palabras.[6]

[6] El pasaje corresponde a Homero, *Ilíada*, IX.398 ss., donde Aquiles responde a los intentos de los embajadores aqueos que lo instan a volver a la lucha tras su ira contra Agamenón. El pasaje íntegro recibía el nombre de *Súplicas*. Asistimos aquí al primer ejemplo de exégesis del texto homérico de acuerdo con la extendida metodología de crítica homérica. Sobre la importancia de esta práctica y las posibles alusiones a Antístenes y su adopción de esta metodología en el marco de una filosofía socrática, véase Introducción, 4.2.1. Se ha llamado la atención sobre la ecuación

Sócrates: Ahora, Hipias, supongo que entiendo lo que estás diciendo. Llamas falaz al polifacético, según parece.

365c Hipias: Por supuesto, Sócrates. Así ha compuesto a Odiseo Homero en muchos pasajes tanto de la *Ilíada* como de la *Odisea*.

Sócrates: Entonces, al parecer, a Homero le parecía que uno era el hombre veraz y otro el falaz, y de ninguna manera el mismo.

Hipias: ¿Cómo lo va a ser, Sócrates?

Sócrates: ¿Y a ti te parece bien, Hipias?

Hipias: Por supuesto. Sería terrible si no fuera así.

365d Sócrates: Dejemos tranquilo a Homero, porque no es posible volver a preguntarle pensando en qué compuso estas palabras. Pero tú, ya que adoptas abiertamente su causa, contesta a la vez por Homero y por ti.[7]

---

de términos incompatibles que comienza con *polýtropos* y *pseudés* en 365c y se completa ahora agregando *dynatós* y luego *panourgía* ("malicia") y *phrónesis* ("sagacidad"), que permite agregar *sophía* ("sabiduría"). Sobre la lógica que guía esta construcción argumental, véase Introducción, 4.2.2.

7 El movimiento de descartar que el examen de los pasajes literarios apunte a reconstruir la opinión de Homero acerca de determinada cuestión muestra que este enfoque es concebido como un dispositivo técnico que sirve como instrumento de fundamentación por autoridad. En este sentido, la obra entera es una crítica a esta modalidad, que se encuentra viciada desde la base por la posibilidad de hacer decir al texto cosas distintas, como se prueba por las interpretaciones distintas y contrapuestas de Hipias y Sócrates. Esta crítica se entronca con la objeción más general sobre los contenidos de las obras tradicionales esbozadas paradigmáticamente en *República*, II-III. Véase Introducción, 3.2.4 y 4.2.1. Al mismo tiempo, la "imposibilidad de preguntar" a una obra cuyo autor no está presente tendrá su desarrollo pleno en los pasajes en que Platón critica la escritura y su naturaleza creadora de apariencia de sabiduría, contrastándola con las potencialidades del diálogo. Esto se manifiesta paradigmáticamente en el pasaje sobre el origen de la escritura en *Fedro*, 275c ss. Véase Havelock, E., *La musa aprende a escribir*, Buenos Aires,

HIPIAS: Que así sea. Pregunta puntualmente lo que quieras.

SÓCRATES: ¿Dices que los falaces son incapaces de hacer algo, como los enfermos, o son capaces de hacer algo?[8]

HIPIAS: Yo digo que son capaces y muchísimo para muchas cosas y especialmente para engañar a los hombres.

SÓCRATES: Según parece, entonces, de acuerdo con 365e tu argumento son capaces también los polifacéticos. ¿Es así?[9]

HIPIAS: Sí.

SÓCRATES: ¿Y son polifacéticos también los que en-

Paidós, 1996 y Wieland, W., "La crítica de Platón a la escritura y los límites de la comunicabilidad", en *Méthexis* 4, 1991, pp. 19-37.

8 Tras el establecimiento del par opositivo Aquiles-veraz, Odiseo-falaz en 365c, se inicia la refutación argumentativa que llevará a sostener que, con propiedad, veraz y falaz se aplican al mismo hombre. La estructura del argumento es la siguiente: a) para mentir hace falta capacidad (*dýnamis*; 365d); b) la capacidad implica malicia y sagacidad (*panourgía kaì phrónesis*; 365e); c) la sagacidad implica sapiencia (*sophía*; 365e), sintetizado en 366b: los mentirosos son sabios y capaces de mentir; d) ejemplos a partir de conocimientos y técnicas de que el más sabio es quien mejor habla con verdad y falsedad (366c-369a); e) el mismo hombre es veraz y falaz, de modo que Aquiles y Odiseo no pueden diferenciarse en este punto (369b).

9 La introducción de la noción de capacidad (*dýnamis*) orienta la discusión íntegra del diálogo hacia el terreno epistémico alejándolo el plano directamente ético. Hacia este punto se han dirigido las principales acusaciones de falacia en este sector del diálogo, como las de R. Kent Sprague (*Plato's use of fallacy: a study of the Euthydemus and some other dialogues*, London, Routledge, 1962, chap. 4), R. Hoerber ("Plato's *Lesser Hippias*", in *Phronesis* 7.2, Leiden, 1962, pp. 121-31) y J. Mulhern ("*Trópos* and *polytropía* in Plato's *Hippias Minor*", in *Phoenix* 22.4, Ontario, 1968, p. 285). Al contrario, conviene interpretar que este direccionamiento es deliberado y consistente y se enmarca en el proyecto de intelectualismo que asocia virtud con conocimiento. Sobre la licitud del giro argumentativo, véase Weiss, R., "*Ho Agathós* as *Ho Dynatós* in the *Hippias Minor*", in *Classical Quarterly* 31.2, Cambridge, 1981, pp. 287-304, e Introducción, 4.2.2.

gañan por estupidez e insensatez o por malicia y sagacidad de algo?

HIPIAS: Por malicia y sagacidad más que todo.

SÓCRATES: Y si son sagaces, ¿no saben lo que hacen o lo saben?

HIPIAS: Claro que lo saben. Por eso precisamente actúan mal.

SÓCRATES: Y si saben eso que saben, ¿son ignorantes o son sabios?

366a HIPIAS: Son sabios precisamente en eso mismo: engañar.

SÓCRATES: Bien. Recordemos qué es lo que estás diciendo. ¿Afirmas que los falaces son capaces, sagaces, conocedores y sabios en relación con aquello en lo que mienten?

HIPIAS: Eso digo, en efecto.

SÓCRATES: ¿Y dices que los que dicen la verdad y los que mienten son distintos y contrarios unos a otros?

HIPIAS: Eso digo.

SÓCRATES: Bien. Según parece, de acuerdo con tu argumento los hombres falaces están entre los capaces y sabios.

HIPIAS: Claro.

366b SÓCRATES: Y cuando dices que los falaces son capaces y sabios en eso mismo, ¿acaso estás diciendo que son capaces de mentir si quieren o que son incapaces de hacerlo en eso en que mienten?[10]

[10] Nótese, por un lado, que la calidad de veraz o falaz es una cualidad que se apoya en el dominio de un determinado terreno cognitivo, como se hará claro a partir de los ejemplos técnicos de 366c-369a. Por otro lado, la noción de voluntariedad que sobrevendrá en 371e y será de central importancia para el segundo argumento ya está presente desde aquí, precisamente

Hipias: Sostengo que son capaces.

Sócrates: Para decirlo sintéticamente: los falaces son los sabios y capaces de mentir.

Hipias: Sí.

Sócrates: ¿Por tanto el hombre incapaz de mentir e ignorante no podría ser falaz?

Hipias: Así es.

Sócrates: Y es capaz cada uno que hace lo que quiere cada vez que quiere. No me refiero a los que 366c
están impedidos por una enfermedad ni asuntos por el estilo, sino como tú eres capaz de escribir mi nombre cuando quieras. A eso me refiero. ¿O no llamas capaz al que es así?

Hipias: Sí.

Sócrates: Dime, Hipias, ¿no eres experto en cuentas y cálculo?

Hipias: Por sobre todo, Sócrates.

Sócrates: Entonces, si alguien te preguntara cuánto
es setecientos por tres, si quisieras, ¿podrías decir el 366d
resultado de esto de la manera más rápida y exacta?

Hipias: Por supuesto.

Sócrates: ¿Acaso porque eres el más capaz y el más sabio en ese tema?

Hipias: Sí.

Sócrates: ¿Eres más sabio y capaz solamente o también eres el mejor en eso en que eres más capaz y más sabio, el cálculo?

---

porque el requisito de capacidad se verifica en poder conseguir un determinado resultado cuando se lo desea. Este punto señala el contacto entre este planteo y el desarrollo de *República*, II.382a ss. en que se diferencia la "mentira verdadera", que es aquella que aqueja la mente del sujeto y lo instala en el error, de la "mentira deliberada", que se ejemplifica allí con las construcciones ficcionales. Sólo la primera es rechazada de plano por dioses y hombres, precisamente porque implica la falta de voluntariedad.

HIPIAS: Claro que también soy el mejor, Sócrates.

SÓCRATES: ¿Y podrías decir la verdad en este ámbito

366e con la mayor capacidad?

HIPIAS: Creo que sí.

SÓCRATES: ¿Y qué pasa con las mentiras sobre estos mismos casos? Contéstame como antes con nobleza y benevolencia, Hipias: si alguien te preguntara cuánto es setecientos por tres, ¿podrías mentirle de la manera más completa y decir siempre mentiras sobre este punto respecto de este ámbito, si es que quieres mentir

367a y no contestar nunca la verdad, o el ignorante en cuentas podría, si quiere, mentir mejor que tú? ¿Acaso el ignorante podría muchas veces decir la verdad de manera involuntaria cuando quiere decir mentiras, por azar, dado que no sabe, mientras que tú, el sabio, si es que quisieras mentir, podrías mentir siempre sobre determinado punto?[11]

HIPIAS: Sí, es así como tú dices.

SÓCRATES: Entonces, el que miente, ¿es falaz respecto de otros aspectos, pero no sobre el número, ni podría mentir a propósito de números?

HIPIAS: También, por Zeus, respecto al número.

SÓCRATES: ¿Tenemos que suponer, por tanto, tam-

[11] El punto a probar en todos los ejemplos de conocimientos y técnicas es que la verdad por azar y su contracara, el error involuntario, se encuentran en el mismo nivel y ambos se oponen al conocimiento, única llave para arbitrar voluntariamente cuándo se dice verdad o falsedad. Esta base es necesaria para ligar la acción del agente moral con el conocimiento y reclamar para el estudio del ámbito humano un tipo de conocimiento que otorgue al sujeto una legítima autonomía. Véase sobre este punto, Introducción, 4.2.2.

bién esto, Hipias, que sobre el cálculo y el número un hombre puede ser falaz?[12] 367b

HIPIAS: Sí.

SÓCRATES: ¿Y ése quién sería? ¿No le debe suceder, si es que va a ser falaz, como acabas de acordar,[13] que sea capaz de mentir? Porque sostuviste, si recuerdas, que el que es incapaz de mentir nunca podría llegar a ser falaz.

HIPIAS: Lo recuerdo perfectamente y eso dije.

SÓCRATES: ¿Acaso entonces eres el más capaz de decir 367c
la verdad sobre cálculos?

HIPIAS: Por supuesto.

SÓCRATES: Entonces el mismo hombre es el más capaz de decir mentiras y verdades sobre cálculos, y éste es el bueno en ese ámbito, el calculista.

HIPIAS: Sí.

SÓCRATES: ¿Entonces resulta falaz, Hipias, otro hombre que no sea el que es bueno acerca del cálculo? Porque ese mismo hombre es también capaz, pero ése es también veraz.

HIPIAS: Eso parece.

SÓCRATES: ¿Ves entonces que el mismo hombre es falaz y veraz sobre este tema, y en nada es mejor
el veraz que el falaz? Porque, estrictamente, no 367d
tiene contrario, como creías hace un rato.[14]

[12] La referencia al cálculo se hizo en 366e. Su pericia en este terreno se menciona en *Hipias mayor*, 285c, enrolada en un concierto de omnisapiencia. El reparo de Hipias parece ser una estrategia de impugnación, que resulta contrarrestada por una retahíla de ejemplos de estructura similar que apabullan a Hipias y lo llevan a aceptar en 369a que el planteo tiene validez general.

[13] En 366b.

[14] La hipótesis de la contrariedad entre veraz y falaz fue planteada en 366a. El enfoque muestra el magro resultado de estudiar un punto ligado con la ética desde una perspectiva estrictamente epistemológica, de modo que prevalece una neu-

HIPIAS: En este caso parece que no.

SÓCRATES: ¿Entonces quieres que investiguemos también en otro caso?

HIPIAS: Si es que realmente quieres.

SÓCRATES: ¿Acaso eres experto también en geometría?[15]

HIPIAS: Lo soy.

SÓCRATES: ¿Entonces qué? ¿No es así también en geometría? ¿El mismo hombre es el más capaz de mentir y de decir la verdad sobre diagramas: el geómetra?

HIPIAS: Sí.

367e SÓCRATES: ¿Entonces sobre eso el bueno no es otro sino él?

HIPIAS: No es otro sino él.

SÓCRATES: ¿Entonces el geómetra bueno y sabio es realmente el más capaz para estas dos cosas? ¿Y si

---

tralidad axiológica similar a la que en *Hipias mayor*, 295c-296e llevaba a renegar de la definición de lo bello como útil. Al contrario, estos resultados paradojales prenuncian los desarrollos de *República*, VI.505a ss., por ejemplo, donde se dice explícitamente que los conocimientos desligados del bien –o del conocimiento del Bien– no pueden ser ventajosos.

15 Entre los desarrollos geométricos que se atribuyen a Hipias se encuentra su trabajo sobre la cuadratura del círculo, que consiste en hacer derivar de un círculo un cuadrado con la misma superficie mediante regla y compás, problema que concitó una enorme atención en la época. Plutarco testimonia que Anaxágoras se dedicó a ello (*Sobre el exilio*, 607F) y con este problema se relaciona también la actividad de Enópides, Antifonte, Brisón e Hipócrates de Quíos, que en el s. v a.C. descubrió el modo de cuadrar superficies con lados curvos, llamados lúnulas. Su vigencia se refleja en el pasaje de la comedia *Aves*, 1003 ss. de Aristófanes, en la que la cuadratura del círculo es objeto de burla. Véase Hobson, E. - Hudson, H. - Singh A. - Kempe, A., *Squaring the Circle and other monographs*, New York, Chelsea, 1953 y Knorr, W., "Efforts towards the cuadrature of the cyrcle", in *The Ancient Tradition of Geometrical Problems*, Boston, Birkhöuser, 1986, pp. 76 ss.

alguien es falaz a propósito de diagramas sería él, el bueno? Porque es capaz, mientras que el malo era incapaz de mentir, de modo que según lo acordado, el que no es capaz de mentir no podría llegar a ser falaz.

HIPIAS: Así es.

SÓCRATES: Investiguemos todavía un tercer caso, el astrónomo, de cuya técnica crees que eres incluso más conocedor que de las previas. ¿Es así, Hipias? 368a

HIPIAS: Sí.

SÓCRATES: ¿Entonces también en astronomía pasa lo mismo?

HIPIAS: Naturalmente, Sócrates.

SÓCRATES: Por tanto, también en astronomía, si es que alguien es falaz, será falaz el buen astrónomo, el que es capaz de mentir, no precisamente el incapaz, porque es ignorante.

HIPIAS: Así parece.

SÓCRATES: Por consiguiente, también en astronomía el mismo hombre será veraz y falaz.

HIPIAS: Eso parece.

SÓCRATES: Vamos, Hipias. Revisa así sin restricciones en el resto de las disciplinas si es así o de otro modo. 368b
Eres segurísimamente el más sabio de todos los hombres en la mayoría de las técnicas, según yo te escuché alguna vez vanagloriándote, cuando exponías tu gran y envidiable sabiduría en el ágora entre los puestos. Decías que una vez llegaste a Olimpia con lo que llevabas en el cuerpo hecho todo por ti.[16] En primer lugar, el anillo que tenías –por ahí empezaste– era obra tuya, porque sabías 368c

[16] Las demostraciones de saber en Olimpia son mencionadas igualmente en 363d y 364a.

cincelar anillos; también la gema era tu obra y el cepillo y el recipiente que habías hecho tú mismo. Luego dijiste que habías trabajado el cuero de los zapatos que tenías, así como tejiste el manto y la túnica. Lo que realmente les pareció a todos lo más asombroso y muestra de la mayor sabiduría fue cuando dijiste que el trenzado del cinturón que tenías, que era como los más lujosos de los persas, lo habías modelado tú mismo. Además de esas cosas llegaste con poemas, tanto épicos como
368d tragedias y ditirambos, y vertiste en prosa numerosos y variados argumentos. A propósito de las disciplinas que mencionaba hace un momento te plantabas como superior a los demás, tanto respecto de los ritmos, las armonías y la corrección de las letras, como de muchos otros ámbitos además de éstos, según me parece recordar. En rigor, me estaba olvidando de la mnemotecnia, invento tuyo, según parece, en la cual consideras que eres el más brillante. Pero creo que acabo de pasar por
368e alto otras muchísimas. Pero, como digo, mirando tanto a tus disciplinas –que son bastantes– como a las de otros, dime si de algún modo encuentras alguna, a partir de lo que acordamos tú y yo, en la que uno es el hombre veraz y otro el falaz, separados y no el mismo. Investiga esto en la sabiduría
369a que te plazca, o habilidad, o con el nombre que quieras llamarla. Pero no la vas a encontrar, compañero, porque no existe. Por eso, dime.

HIPIAS: Pero no puedo, Sócrates, al menos por ahora.

SÓCRATES: Ni vas a poder, según creo. Si yo estoy diciendo la verdad, recuerda lo que surgió del argumento, Hipias.

HIPIAS: No tengo muy presente lo que dices, Sócrates.

SÓCRATES: Probablemente ahora no estás usando tu técnica de memorística, porque es evidente que no crees que haga falta, pero yo te lo voy a recordar.[17] ¿Sabes que dijiste que Aquiles es veraz, mientras que Odiseo es falaz y polifacético? 369b

HIPIAS: Sí.

SÓCRATES: Entonces ahora te das cuenta de que ha resultado que es el mismo el falaz y el veraz, de modo que si Odiseo era falaz, también resulta veraz, y si Aquiles era veraz, también resulta falaz. Así, ¿estos hombres no difieren uno de otro ni son contrarios, sino similares?[18]

HIPIAS: Sócrates, siempre armas este tipo de argumentos y, sacando de contexto lo más artificioso del argumento, te aferras a eso descuartizándolo 369c
y no discutes en bloque el asunto sobre el que trata el argumento. Porque ahora, si quieres, te voy a demostrar con un argumento sólido apoyado en muchos testimonios que Homero ha hecho a Aquiles mejor que Odiseo y reacio a la mentira,

17 Si la exagerada lista de disciplinas dominadas por Hipias sirve por sí sola como acusación de soberbia, la crítica se vuelve lúdica cuando el campeón de la mnemotécnica olvida el hilo del argumento. Incluso más allá de eso, la situación sirve para ilustrar la distancia entre la comprensión cabal de los principios sobre los que se basan los saberes técnicos particulares y el mero manejo de datos parciales, plasmado en la capacidad de retener ítems desnudos, pero no de sopesar la calidad de los argumentos que fundan la práctica.

18 El planteo inicial de Hipias resultó insuficiente, porque, al utilizar la variable cognitiva exclusivamente, sin apelación a la ontología y la ética, los capaces de decir verdad y mentira deliberadamente resultan iguales. Desde la tesitura general de Sócrates, la oposición entre veracidad y mentira resulta secundaria, porque reposa sobre una condición epistémica similar donde tal diferencia es reconocida sólo por el que sabe, pero en este nivel de aislamiento no conlleva una conducta que oriente hacia la verdad.

mientras que a éste lo hizo traicionero, gran mentiroso y peor que Aquiles. Puntualmente, si quieres, enfrenta a su vez discurso contra discurso sosteniendo que Odiseo es mejor y ellos sabrán mejor cuál de los dos habla mejor.[19]

369d SÓCRATES: Hipias, yo no discuto que seas más sabio que yo. Al contrario, siempre suelo, cuando alguien dice algo, prestar atención, especialmente cuando me parece que el que habla es sabio y dado que deseo entender lo que dice pregunto exhaustivamente, reexamino y comparo lo que se dice para comprender. Si, en cambio, el que habla me parece mediocre, no repregunto ni me preocupa lo que está diciendo. Por eso vas a poder reconocer a los que considero sabios, porque te darás cuenta de
369e que soy persistente con lo que dice y pregunto para beneficiarme con el aprendizaje. También ahora me vino a la mente mientras hablabas que en los versos que citabas hace un momento, cuando indicabas que Aquiles dice a Odiseo que es un charlatán, me parece que es absurdo que estés diciendo la

[19] La reacción de Hipias coincide con un interludio de tono metodológico en el que Sócrates es acusado de sacar datos de contexto y está en la misma línea de la queja de *Menón*, 80a ss., donde Sócrates es visto como un "pez torpedo" que estupidiza a sus interlocutores mareándolos con confusión. Sobre la acusación de "descuartizar argumentos", véase *Hipias mayor*, 301b, 304a y notas *ad loc*. La contrapropuesta de Hipias es volver al modelo de certamen de ganador y perdedor, donde se ofrecen pasajes en apoyo de una tesis determinada dando lugar a un discurso cerrado. A ese discurso, sugiere Hipias, Sócrates podría oponer otro. La liviandad con la que Hipias acepta tratar temas disímiles en el comienzo del diálogo (363c-d) permite suponer que el resultado sería el de posturas inconexas sin construcción compartida. Tal sugerencia es abiertamente ignorada por Sócrates, que prosigue con la estructura dialógica para avanzar en una nueva objeción a la tesis inicial de Hipias, esta vez echando mano de sus propios recursos argumentativos ligados con la crítica literaria.

verdad, porque Odiseo, el polifacético, no aparece de ningún modo mintiendo, mientras que Aquiles aparece como polifacético en su discurso.[20] En todo caso, está mintiendo, porque habiendo pronunciado antes estas palabras que citaste: 370a

> Es mi enemigo, como las puertas del Hades, aquel
> que esconde una cosa en su mente pero dice otra.[21]

poco después dice que no lo podría convencer 370b
Odiseo ni Agamenón ni podría quedarse de ninguna manera en Troya, sino que dice:

> Mañana, tras hacer sacrificios a Zeus y todos los [dioses,
> tras pertrechar bien las naves y hacer que las [arrastren al mar,
> si quieres y te interesa, verás
> navegar hacia el Helesponto rico en peces
> mis naves y en ellas a los hombres ansiosos de remar. 370c
> Si el ilustre Enosigeo nos da buena navegación
> llegaré al tercer día a la fértil Ftía.[22]

E incluso antes de eso, cuando se quejaba ante Agamenón, dijo:

[20] La ambigüedad de la respuesta socrática permite entender que está preguntando de este modo porque considera a Hipias sabio, estrategia en la que se insiste en *Hipias mayor*, 286c-e, pero también, en virtud del silencio inicial, que no tenía efectivo interés en la charla y, antes bien, la tesis sostenida por él le parece un despropósito y se encuentra en condiciones de citar contraejemplos que impugnan el enfoque general.

[21] Homero, *Ilíada*, IX.312-3.

[22] Homero, *Ilíada*, IX.357 ss.

Ahora me voy a Ftía, dado que es mucho mejor
irme a casa con las curvas naves. Y no pienso
370d quedarme aquí deshonrado juntándote riqueza
[y dinero.[23]

Habiendo dicho eso una vez frente al ejército entero y otra frente a sus compañeros, no aparece de ninguna manera preparándose ni intentando lanzar las naves para navegar a casa, sino que muy tranquilamente menosprecia el decir la verdad. Entonces, Hipias, yo te preguntaba desde el comienzo porque me confunde a cuál de estos
370e dos hombres hizo mejor el poeta, porque además consideraba que ambos son excelentes y que es difícil discernir cuál podría ser mejor sobre la mentira, la verdad y el resto de la virtud, dado que en esto son similares.[24]

HIPIAS: No estás investigando bien, Sócrates. Cuando Aquiles miente, evidentemente no miente de manera traicionera sino involuntaria y está obligado a quedarse y ayudar por la desgracia del ejército, mientras que cuando Odiseo miente lo hace de manera voluntaria y traicionera.

[23] Homero, *Ilíada*, I.169 ss.

[24] En este punto comienza el pasaje que introduce la transición entre el primero y el segundo argumento y la consecuente distinción entre voluntario y no voluntario. Con la misma lógica que en el primer argumento, se ha sostenido que este nuevo planteo está atravesado por una confusión entre bueno (*agathós*) aplicado a situaciones moralmente neutras y bueno en sentido ético. Véase por ejemplo J. Mulhern, *op. cit.*, p. 287. En rigor, ambos aspectos son difícilmente escindibles en la lengua griega, donde *agathós* se aplica en un nivel más básico que unifica ambos espectros y justifica el carácter disímil de los ejemplos que se utilizan en procura de la tipificación buscada por Sócrates. Véase Introducción, 1 y 4.2.2, los casos similares de *Hipias mayor*, 297a, con nota *ad loc.*, y *Banquete*, 201c.

SÓCRATES: Me estás engañando, queridísimo Hipias, e imitas a Odiseo.

HIPIAS: De ningún modo, Sócrates. ¿Por qué dices eso 371a
y en relación con qué cosa?

SÓCRATES: Porque dices que Aquiles no miente de manera traicionera, él que era tan tramposo y traicionero, además de su charlatanería, según lo plasma Homero, que evidentemente piensa que es muy superior a Odiseo por actuar como un charlatán frente a él con facilidad sin que se dé cuenta, de modo que se atreve a contradecirse en frente de él y a Odiseo le pasa inadvertido. Al menos parece
que Odiseo le habla sin darse cuenta de que está 371b
mintiendo.

HIPIAS: ¿Qué estás diciendo, Sócrates?

SÓCRATES: ¿No sabes que después de haber dicho a Odiseo que inmediatamente zarparía a la madrugada, a Ayante no le dice que vaya a zarpar, sino que le dice otra cosa?

HIPIAS: ¿Y eso dónde pasa?

SÓCRATES: En los versos donde dice:

> No me voy a preocupar hasta la sangrienta lucha,
> hasta que el hijo del prudente Príamo, el divino
> [Héctor,
> llegue hasta las tiendas y naves de los
> [Mirmidones
> matando argivos y prenda fuego las naves.
> Junto a mi tienda y mi negra nave
> pienso contener a Héctor aunque esté ansioso por
> [el combate.[25]

25 Homero, *Iliada*, IX.360 ss.

371d Ahora bien, tú, Hipias, ¿crees que el hijo de Tetis y discípulo del sapientísimo Quirón era tan despistado que, después de haberse quejado poco antes de los charlatanes con la mayor de las quejas, inmediatamente le dice a Odiseo que va a zarpar y a Ayante que se va a quedar, y no que lo hace con traición y porque creía que Odiseo era ingenuo y él lo superaba con su técnica y sus mentiras?

371e HIPIAS: A mí no me parece, Sócrates. Al contrario, inducido al error por su benevolencia le dijo a Ayante cosas distintas que a Odiseo, mientras que Odiseo, incluso cuando dice la verdad, la dice siempre con intenciones traicioneras, y cuando miente, lo mismo.

SÓCRATES: En consecuencia es mejor, según parece, Odiseo que Aquiles.

HIPIAS: De ninguna manera, Sócrates.

SÓCRATES: ¿Y por qué? ¿No resultó claro hace un rato que los que mienten voluntariamente son mejores que los que mienten involuntariamente?[26]

372a HIPIAS: ¿Y cómo, Sócrates, los que cometen injusticia voluntariamente y traicionan y hacen cosas malas voluntariamente podrían ser mejores que los que actúan involuntariamente, que merecen una amplia disculpa, si es que se comete injusticia o se miente o se hace algún otro mal sin saberlo?[27]

[26] La conclusión se desprende del primer argumento. En lo que queda del diálogo la noción de "los que mienten" ya no es vertida con la forma *pseudeîs*, sino con *pseudómenoi*, participio medio del verbo *pseudeîn*, que por el lugar de primacía que otorga al sujeto en relación con la acción permite referir a la mentira deliberada, lo cual enfatiza las aristas ligadas con la voluntariedad.

[27] La respuesta de Hipias incorpora a la discusión el tópico del cometer injusticia (*adikeîn*), que no había aparecido hasta el

Precisamente las leyes son mucho más duras para los que actúan mal y mienten voluntariamente que con los que lo hacen involuntariamente.[28]

SÓCRATES: ¿Ves, Hipias, que digo la verdad cuando digo que soy insistente con las preguntas a los 372b hombres sabios? Me temo que tengo esa única cosa buena y, en lo demás, soy totalmente mediocre, porque me confundo en dónde están las cosas y no sé cómo son. Suficiente prueba de esto

---

momento. Quienes suponen que el diálogo incurre en falacias ven en este deslizamiento un paso indebido. Como sucede en el caso del primer argumento, si se mantiene la interpretación epistémica de los planteos no hay inconsecuencias. En todo caso lo que crea la sensación de confusión es precisamente la advertencia de Hipias acerca de que no puede pasarse por alto el sentido ético de términos como *agathós*, caso en el cual se precipitan las implicancias inaceptables. En rigor, si se completa el planteo en su dimensión ética, queda desarrollado lo que será el llamado intelectualismo socrático, respecto del cual el desarrollo del *Hipias menor* puede interpretarse como un indicio de la necesidad de operar con un integrado de conceptos epistémico-éticos. Este procedimiento se repetirá a propósito del segundo argumento en 375d, donde el personaje de Hipias se hace cargo, igual que aquí, de completar una suerte de razonamiento del tipo *modus tollens* según el cual se parte de la premisa de que si es mejor hombre quien actúa con conocimiento y capacidad a secas, entonces es posible ser bueno (*agathós*) manteniendo neutralidad moral, pero Hipias nota que no se puede aceptar el consecuente de esta primera premisa, dado que no existe la bondad desligada del marco de la ética, lo cual debe llevar a la impugnación del antecedente y concluir que no es mejor hombre quien actúa con conocimiento y capacidad a secas. Por el contrario, el modelo del conocimiento epistémico es insuficiente para dar cuenta de la virtud humana, que apuntará a una conversión integral graficada como un ascenso, en *Banquete* y *República*, por ejemplo, que incluye cambios cualitativos irreductibles al modelo de saber técnico. Véase Introducción, 4.2.2.

28 Se atribuye a Hipias haber sostenido la primacía de la *phýsis* (naturaleza), con lo cual llama la atención esta apelación al *nómos* (ley) para sostener su reticencia respecto del planteo de Sócrates. R. Hoerber lo interpreta como un indicio del grado de confusión que presenta el personaje a estas alturas del diálogo ("Plato's *Lesser Hippias*", in *Phronesis* 7.2, Leiden, 1962, p. 126).

para mí es que cuando estoy frente a alguno de ustedes, los que tienen fama en cuestiones de sabiduría y a cuento de quienes todos los griegos son testigos de esa sabiduría, me parece que no sé nada, porque, por así decirlo, nada de lo que
372c plantean me parece bien. En efecto, ¿qué mejor prueba de ignorancia que estar en desacuerdo con los hombres sabios?[29] Pero tengo sólo eso sorprendentemente bueno que me salva: que no me avergüenza aprender, sino que pregunto e interrogo y tengo enorme agradecimiento por el que responde, y nunca le esquivé mi agradecimiento a nadie, porque nunca negué que aprendí algo pretendiendo que es un conocimiento que yo inventé. Al contrario, elogio al que me enseña porque es sabio, mostrando lo que aprendí de él.
372d Ahora, precisamente, no estoy de acuerdo con lo que estás diciendo, sino que estoy totalmente en desacuerdo. Y sé bien que eso pasa por mi causa, porque soy como soy, para no decir de mí nada más altisonante. A mí me parece, Hipias, todo lo contrario de lo que vienes sosteniendo: los que

[29] Las declaraciones de no saber, coincidentes con la idea de una aspiración al saber que contrasta con la posesión lograda, coincide con las declaraciones de 364c-d, sintetizadas en *Banquete*, 202a ss., donde la *sophía* se restringe al plano divino y resta para los hombres la filosofía o la ignorancia, punto en el cual no se advierte la carencia cognitiva, lugar en el que está ubicado Hipias. La situación de aporía, entonces, lejos de constituir una desventaja, es el instrumento heurístico que permite el examen. Al mismo tiempo, se enfatiza irónicamente que tal examen se lleva a cabo sin presiones de autoridad. Desde el punto de vista metodológico, la práctica de exégesis homérica está comprometida con límites que no acechan a la dialéctica. Muestra de ello es que en el planteo de Sócrates desaparecen Aquiles y Odiseo para avanzar hacia conclusiones generales independizadas del contexto literario.

dañan a los hombres, cometen injusticia, mien-
ten, engañan y yerran de manera voluntaria y no
involuntaria son mejores que los que lo hacen de
manera involuntaria. Algunas veces, en cambio,
me parece también lo contrario y ando perdido
en este punto, evidentemente porque no sé.[30] Jus- 372e
to en este instante me sobrevino un ataque de
enfermedad y me parece que los que yerran vo-
luntariamente en algo son mejores que los que
lo hacen involuntariamente, y le echo la culpa
de esto que ahora me aqueja a los argumentos
previos, de modo que parece que los que hacen
cada una de estas cosas involuntariamente son
más dañinos que los que las hacen voluntaria-
mente.[31] Hazme el favor, entonces, y no dejes de 373a
curarme el alma, porque me vas a hacer un bien
mucho mayor si liberas mi alma de ignorancia
que si liberas mi cuerpo de una enfermedad. Si
quieres, entonces, pronunciar un largo discur-
so, te adelanto que no me curarías, porque no te
podría seguir, pero si quieres contestarme como
hace un momento, me vas a hacer un gran bien y

[30] Con estas afirmaciones queda planteada la tesis de que las acciones voluntarias son mejores, no importa qué orientación tengan. Desde el punto de vista de los otros textos del corpus, hace falta completar esta idea con la tesis de que nadie obra mal voluntariamente, lo cual justifica la sensación de aporía que habrá de resolverse fuera del diálogo. Sobre los aspectos metodológicos implicados en este desarrollo y su relación con el llamado método hipotético, véase Introducción, 3.2.3 y 4.2.2.

[31] Esta intuición podrá mantenerse en el marco del intelectualismo, donde no hay mal voluntario, de manera que lo involuntario es siempre inferior a lo que se elige voluntariamente con el bien como fin. Véase sobre este punto Seel, G., "If You Know What Is Best, You Do It: Socratic Intellectualism in Xenophon and Plato", in Judson, L. Karasmanis, V. (eds.), *Remembering Socrates: Philosophical Essays*, Oxford, OUP, 2009, pp. 20-49.

creo que tampoco tú saldrás dañado.[32] Con toda justicia podría llamarte también a ti en auxilio, hijo de Apemanto, porque me indujiste a charlar con Hipias, y ahora, si Hipias no quisiera contestarme, pídeselo por mí.

373b ÉUDICO: Pero Sócrates, creo que Hipias no va a necesitar para nada nuestro pedido, porque lo que dijo no es eso, sino que no se escaparía del interrogatorio de nadie. ¿No, Hipias? ¿No era eso lo que estabas diciendo?

HIPIAS: Sí, claro, Éudico, pero Sócrates siempre causa confusión en los argumentos y da la sensación de que actúa con mala intención.

SÓCRATES: Excelentísimo Hipias, realmente de ningún modo hago esto de manera voluntaria, porque tendría que ser sabio y hábil de acuerdo con tu argumento, sino que lo hago involuntariamente, así que perdóname, ya que también dices que al que actúa con mala intención involuntariamente hay que perdonarlo.[33]

[32] El pedido del formato dialógico es similar al requerimiento de *Gorgias*, 449c y refuerza la negación de los discursos cerrados. Nótese que la curación aludida es doble, por un lado, si Hipias tiene efectivamente el saber que declara, puede aclarar las dudas de Sócrates, pero si no lo hace se prevé que "tampoco saldrá dañado", evidentemente porque podrá también él tener conciencia de los límites de su conocimiento. Esta función catártica, purificatoria, de la dialéctica es un punto fundamental de los primeros diálogos platónicos, sindicada precisamente como lo que despertó el odio y las iras de sus interlocutores ocasionales, más preocupados por mantener su apariencia de saber que por delectarse en la autenticidad de la confusión y el desconcierto.

[33] La aplicación sobre la voluntariedad, que Hipias deslizó como justificativo del comportamiento de Aquiles en 371e, vuelve ahora en un contexto lúdico e irónico como disculpa de Sócrates, en el marco de su inveterada costumbre de reclamar ignorancia.

ÉUDICO: Y no te niegues, Hipias, sino que tanto por nosotros como por lo que dijiste antes[34] contesta lo que Sócrates te pregunte. 373c

HIPIAS: Voy a contestar, si es que me lo pides, así que pregunta lo que quieras.

SÓCRATES: Hipias, tengo muchas ganas de revisar lo que estuvimos diciendo hace un momento, si son mejores los que yerran voluntaria o involuntariamente.[35] Creo que lo más adecuado para esta investigación es lo siguiente: contesta: ¿Llamas a alguien buen corredor?

HIPIAS: Sí. 373d

SÓCRATES: ¿Y mal corredor?

HIPIAS: Sí.

SÓCRATES: ¿Acaso llamas bueno al que corre bien y malo al que corre mal?

HIPIAS: Sí.

SÓCRATES: ¿Acaso el que corre lento corre mal y el que corre rápido, bien?

HIPIAS: Sí.

SÓCRATES: Por tanto, en una carrera, es decir en el correr, ¿la rapidez es un bien y la lentitud un mal?

HIPIAS: ¿Y cómo va a ser?

[34] En 363d, cuando sobre el principio del diálogo aceptó dialogar con Sócrates.

[35] La lista de disciplinas aparece suplementada con una serie de ejemplos que provocan necesariamente un deslizamiento de la lógica inicial, con la contrapartida de que la conclusión que se restringía al terreno epistemológico se extiende ahora, por esta inducción ampliada, a terrenos más amplios de lo real. Se pasará revista, entonces, a las actividades corporales, como la carrera y la lucha, funciones y órganos corporales, instrumentos y animales, disposiciones y saberes (374a-375d), mostrando en todos los casos la superioridad de lo voluntario, ya que es mejor quien actúa defectuosamente de modo deliberado que quien lo hace forzado por error o ignorancia. Véase 4.2.2.

Sócrates: ¿Entonces es mejor corredor el que corre lento voluntariamente o el que lo hace involuntariamente?

Hipias: El que lo hace voluntariamente.

Sócrates: ¿Acaso entonces correr no es hacer algo?

Hipias: Claro que es hacer algo.

373e Sócrates: ¿Y si es hacer algo no es también realizar algo?

Hipias: Sí.

Sócrates: Por consiguiente, ¿el que corre mal lo realiza mal y vergonzosamente en la carrera?

Hipias: Mal. ¿Cómo no?

Sócrates: ¿Y el que corre lentamente corre mal?

Hipias: Sí.

Sócrates: ¿Entonces el buen corredor realiza esa acción mala y vergonzosa voluntariamente, mientras que el mal corredor lo hace de modo involuntario?

Hipias: Así parece.

Sócrates: ¿Por tanto en una carrera es más inútil el que realiza actos malos de manera involuntaria que el que lo hace voluntariamente?

374a Hipias: En una carrera sí.

Sócrates: ¿Y en la lucha qué pasa? ¿Es mejor luchador el que golpea voluntariamente o el que lo hace de manera involuntaria?

Hipias: El que lo hace de manera voluntaria, según parece.

Sócrates: ¿Y es más inútil y peor en la lucha caer o golpear?

Hipias: Caer.

Sócrates: Y por consiguiente en la lucha es mejor luchador el que realiza actos inútiles y vergon-

zosos de manera voluntaria que el que los hace involuntariamente.

HIPIAS: Así parece.

SÓCRATES: ¿Y en todas las demás funciones corporales? ¿El mejor con su cuerpo no puede realizar ambas cosas, tanto las de fuerza como las débiles, las vergonzosas y las nobles? Así, cuando se rea- 374b
lizan acciones inútiles en el plano corporal, ¿el corporalmente mejor las realiza voluntariamente, mientras que el más inútil las hace de modo involuntario?

HIPIAS: Parece que también en lo que tiene que ver con la fuerza es así.

SÓCRATES: ¿Y qué pasa con la elegancia, Hipias? ¿No es propio del cuerpo más bello adoptar posiciones más vergonzosas e inútiles de modo voluntario, mientras que el más inútil lo hace de manera involuntaria? ¿O qué te parece?

HIPIAS: Eso mismo.

SÓCRATES: Por tanto también la deformidad voluntaria está asociada con la virtud, pero la involun- 374c
taria lo está con la inutilidad del cuerpo.

HIPIAS: Evidentemente.

SÓCRATES: ¿Y qué dices de la voz? ¿Sostienes que es mejor la que desafina voluntariamente o la que lo hace de modo involuntario?

HIPIAS: La que lo hace voluntariamente.

SÓCRATES: ¿Y la que lo hace involuntariamente es más defectuosa?

HIPIAS: Sí.

SÓCRATES: ¿Y preferirías poseer cosas buenas o malas?

HIPIAS: Buenas.

Sócrates: ¿Entonces preferirías poseer pies que cojearan voluntaria o involuntariamente?[36]

374d Hipias: Voluntariamente.

Sócrates: ¿Y la cojera en los pies no es precisamente inutilidad y deformidad?

Hipias: Sí.

Sócrates: ¿Y qué? ¿La miopía no es una inutilidad de los ojos?

Hipias: Sí.

Sócrates: Entonces, ¿qué tipo de ojos querrías poseer y con cuáles querrías convivir? ¿Con los que se ve miope y torcido voluntariamente o con los que ves así de manera involuntaria?

Hipias: Con los que se ve así voluntariamente.

Sócrates: Por consiguiente, ¿consideras que las partes tuyas que funcionan defectuosamente de manera voluntaria son mejores que las que lo hacen involuntariamente?

Hipias: Sí, son así.

Sócrates: Entonces un único argumento oficia de síntesis: todas las cosas, por ejemplo oídos, na-
374e riz, boca y todos los sentidos, los que actúan mal involuntariamente son indeseables porque son inútiles, mientras que se desea poseer los que actúan así voluntariamente, porque son buenos.

Hipias: Me parece que es así.

Sócrates: ¿Y qué? ¿La unión de qué instrumentos

[36] Aristóteles retoma este ejemplo en *Metafísica*, V.1025a2-13 a propósito del tratamiento del enunciado falso. El estagirita observará que se arriba a esta conclusión a partir de una aparente inducción, pero en rigor se denomina aquí "cojear" a "imitar la cojera", de manera que esta dimensión mimética impide que un razonamiento de tal naturaleza sea admisible. Sobre este punto, véase Introducción, 4.2.2.

es mejor, la de aquellos con los cuales se logran cosas malas voluntariamente o la de aquellos con los que eso sucede involuntariamente? Por ejemplo, ¿es mejor un timón con el que se comanda mal involuntariamente o con el que eso se hace voluntariamente?

HIPIAS: Con el que se hace voluntariamente.

SÓCRATES: ¿No pasa lo mismo también con el arco, la lira, las flautas y todo lo demás?

HIPIAS: Tienes razón. 375a

SÓCRATES: ¿Y qué? ¿Es mejor valerse del alma del caballo con el cual se cabalga mal voluntariamente que con el que se lo hace involuntariamente?

HIPIAS: Con el que se cabalga mal voluntariamente.

SÓCRATES: Por lo tanto es mejor.

HIPIAS: Sí.

SÓCRATES: En consecuencia, ¿con el caballo de mejor alma se podrían hacer mal a propósito las obras propias de esta alma, mientras que con el de alma inútil se hacen mal sin intención?

HIPIAS: Claro.

SÓCRATES: ¿Entonces también pasa lo mismo con la del perro y todos los demás animales?

HIPIAS: Sí.

SÓCRATES: ¿Y entonces qué? ¿Es mejor tener el alma de un arquero que yerra a propósito el blanco o 375b
la del que lo hace sin intención?

HIPIAS: La que lo hace a propósito.

SÓCRATES: ¿Entonces ésta es mejor en puntería?

HIPIAS: Sí.

SÓCRATES: Por consiguiente, el alma que yerra sin intención es más inútil que la que lo hace a propósito.

Hipias: En puntería sí.

Sócrates: ¿Y en medicina qué pasa? ¿Precisamente no es más hábil en medicina la que hace mal en relación con los cuerpos voluntariamente?

Hipias: Sí.

Sócrates: Por lo tanto, es mejor en esta técnica que la que no lo hace así.

Hipias: Es mejor.

Sócrates: ¿Y qué? La que es mejor tocando la cítara
375c y la flauta y todas las demás técnicas y conocimientos, ¿no es la que mejor realiza males y actos vergonzosos y yerra voluntariamente, mientras que la más inútil lo hace involuntariamente?

Hipias: Es claro.

Sócrates: Y seguramente preferiríamos tener como almas de tus esclavos las que yerran a propósito antes que las que lo hacen sin intención, ya que son mejores para sus cosas.

Hipias: Sí.

Sócrates: ¿Y qué? ¿No querríamos tener nuestra al-
375d ma lo mejor posible?

Hipias: Sí.

Sócrates: ¿Entonces será mejor si actúa mal y yerra voluntariamente que si lo hace involuntariamente?[37]

[37] Como en el caso del primer argumento, el planteo que se había mantenido dentro de lo estrictamente epistémico resulta ahora interpelado desde la perspectiva ética. Es precisamente Hipias, adherente a una visión donde la ética tiene poca cabida, quien presionado por los aspectos paradojales del argumento declara que, aunque la multiplicidad de ejemplos pretende agotar el espectro de lo real, esta proyección no puede generalizarse porque se sancionaría la validez de la injusticia (*adikía*). Sobre el sentido de la reacción de Hipias y la estructura de la situación previa en la que Hipias actúa del mismo modo, véase 372a y nota *ad loc.*

Hipias: Sería terrible, Sócrates, si los que cometen injusticia voluntariamente terminan siendo mejores que los que lo hacen involuntariamente.

Sócrates: Pero eso surge claramente de lo que llevamos dicho.

Hipias: A mí no me parece que sea así.

Sócrates: Yo creía, Hipias, que también te parecía eso. Pero contéstame de nuevo: ¿la justicia no es una capacidad, o un conocimiento, o ambas co- 375e
sas? ¿O no es necesario que la justicia sea una de estas cosas?[38]

Hipias: Sí.

Sócrates: ¿Entonces, si la justicia es una capacidad del alma, el alma más capaz es la más justa? Porque en algún sentido, querido, la de este tipo nos parecía mejor.

Hipias: Así nos parecía.

Sócrates: ¿Y qué pasa si es un conocimiento? ¿El

[38] Ante la resistencia de Hipias, Sócrates ensaya una justificación adicional para sostener la tesis de que mejor es quien posee capacidad y conocimiento apelando a la noción de justicia. Para eso da por sentado que debe ser una capacidad o un conocimiento. Si esto es así, entonces, se concluye que quien posea estos rasgos, juntos o por separado, dejando en suspenso cuál es más adecuado, será justo. Ahora bien, sobre esta base se vuelve a la conexión entre justicia y bondad y se afirma que tener capacidad y conocimiento es signo de ser bueno. Esto lleva a las conclusiones de 375e-376a, donde la justicia incluye el cometer actos vergonzosos, ya que al referirse a la justicia como capacidad o conocimiento para actuar bien se mantiene, en consonancia con los argumentos previos, el sentido moralmente neutro, de modo que actuar bien es tener éxito en lo que se planea. Un presupuesto como éste es efectivamente el que subyace a la noción de justicia como acción del más poderoso, tal como aparece en *República*, I en boca de Trasímaco o en *Gorgias* enunciada por Calicles. De este modo, el planteo completo del *Hipias menor* resulta un dispositivo de impugnación de las lecturas que hacen del bien una cuestión estrictamente cognitiva o epistémica. Véase sobre este punto Introducción, 4.2.2.

alma más sabia no resulta la más justa, mientras que la más ignorante será la más injusta?

HIPIAS: Sí.

SÓCRATES: ¿Y qué pasa si es ambas cosas? ¿La que tiene ambas cosas, conocimiento y capacidad, no será la más justa, mientras que la más ignorante será la más injusta? ¿No es necesario que sea así?

HIPIAS: Evidentemente.

SÓCRATES: ¿Entonces, la más capaz y sabia es manifiestamente mejor y es más capaz de hacer ambas
376a cosas, tanto las nobles como las vergonzosas, respecto de cualquier obra?

HIPIAS: Sí.

SÓCRATES: Por tanto, cuando realiza actos vergonzosos, los realiza voluntariamente por medio de su capacidad y su técnica. Eso parece propio de la justicia, ya sea ambas cosas o una sola.

HIPIAS: Así parece.

SÓCRATES: Y cometer injusticia es hacer mal, mientras que no cometer injusticia es hacer bien.

HIPIAS: Sí.

SÓCRATES: ¿Entonces el alma más capaz y mejor, cuando cometa injusticia, lo hará voluntariamente, mientras que la inútil lo hará involuntariamente?

HIPIAS: Evidentemente.

376b SÓCRATES: ¿Entonces el hombre bueno es el que tiene un alma buena, mientras que el malo es el que tiene un alma mala?

HIPIAS: Sí.

SÓCRATES: En consecuencia, es propio de un buen hombre cometer injusticia voluntariamente y propio del malo hacerlo de modo involuntario, si es que el bueno tiene un alma buena.

Hipias: Y efectivamente la tiene.

Sócrates: Por tanto, el que yerra voluntariamente y hace cosas vergonzosas e injustas, Hipias, si es que existe, no podría ser otro que el hombre bueno.[39]

Hipias: No puedo aceptarte eso, Sócrates.

Sócrates: Tampoco yo a mí mismo, Hipias, pero es necesario que así nos parezca ahora según el ar- 376c
gumento. Precisamente, como decía hace un momento, yo ando vagando en este terreno arriba y abajo y nunca me parece lo mismo. Y no es nada sorprendente que yo ande vagando ni algún otro individuo, pero si también ustedes los sabios van a andar vagando, esto ya es terrible para nosotros, si tampoco vamos a dejar de remitirnos a ustedes.[40]

[39] En la duda parentética "si es que existe" ha sido vista a menudo la clave del texto, que lo instala como un preludio de la exposición de la tesis de que nadie actúa mal voluntariamente. Así, en la oposición capaz-mediocre, lo bueno estará sin duda en la primera categoría, pero este argumento no está completo hasta que se pruebe que lo bueno no puede desvincularse de la tesis de "virtud es conocimiento", de modo que quien efectivamente llega a conocer no elige el mal. Sobre este punto, véase Introducción, 4.2.3.

[40] La incapacidad de Hipias para resolver la cuestión llama la atención sobre la lógica de la práctica filosófica. Por un lado, se enfatiza la relevancia del criterio que surge de los argumentos frente a la despreocupación respecto a la incoherencia. Por otro lado, en vista de los resultados antiintuitivos se deja sentada la condición del efectivo saber, que debería otorgar certidumbres reñidas abiertamente con la confusión en que se han despeñado Hipias y Sócrates. La imagen de la oscilación apela a la oposición entre mera opinión y conocimiento tratada en otros diálogos y recuerda especialmente la plástica descripción de *Menón*, 96d ss. donde lo opinado se compara a las estatuas de Dédalo que, según relataba la tradición, eran tan perfectas e imitaban con tanta maestría a sus modelos que parecían moverse y escabullirse. Éste es precisamente el estado de ánimo que cierra el *Hipias menor*, donde la seguridad inicial de Hipias constituía una opinión con

toda la apariencia de efectivo saber, es decir, una buena imitación de lo que realmente se adecua a lo real, pero fue revelando sus vicios internos hasta el punto de escaparse y mostrar con ello que nunca hubo saber en juego. A la luz del método hipotético que se planteará en *Fedón*, 99-100, la sumatoria de proposiciones inviables que derivan de la hipótesis inicial hace preciso desecharla y adoptar su contraria, que coincide con la ontología atravesada por la ética que corona la metafísica de los diálogos medios, paradigmáticamente indicada en el lugar privilegiado de la Forma del Bien como fundamento ontológico de lo real y como meta gnoseológica del filósofo. El alcanzarla asegura a la vez el conocimiento y la acción que llevan este bien al sujeto mismo y a la dimensión de gobierno en la que, si el Estado se rige por principios de justicia, debería operar.

Índice